جامعۂ عثمانیہ

OSMANIA UNIVERSITY

سلسلۂ نصابیات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

حدیقۂ نفسیات

یعنی

جی۔ ایف۔ اسٹوٹ کی "مینول آف سائکالوجی" کا اردو ترجمہ

از

مولوی عبد الباری صاحب ندوی

مددگار پروفیسر کلیۂ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۴۶ھ م سنہ ۱۳۳۷ ف م سنہ ۱۹۲۸ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب یونیورسٹی ٹیوٹوریل پریس کی اجازت سے
جس کو حق اشاعت حاصل ہے اُردو میں
ترجمہ کرکے طبع وشائع کی گئی ہے۔

فہرست مضامین

حدیقۂ نفسیات

سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم

دیباچۂ مترجم

اکثر دیکھا ہو گا کہ نجومی لوگوں کا محض نام پوچھکر حال بیان کرتے ہیں۔ اسم اور مسمّی کے اس پر اسرار رابطہ کی اگر کچھ بصیرت نصیب ہوتی، تو کم از کم یہ ناتوان مترجم تو ہرگز ایسے "شہزور" (اسٹاوٹ) مصنف سے پنجہ آزمائی کا حوصلہ نہ کرتا۔ خیر خدا اس حوصلہ شکن حوصلہ کا بھلا کرے کہ اس نے ترجمہ کے نام سے ہمیشہ کے لئے ڈرا دیا۔ پروفیسر اسٹاوٹ کے اس احسان کو کبھی نہ بھولونگا۔

ہمارے محسن پروفیسر کا اپنے فن میں استناد و اعتبار ظاہر ہے۔ وہ نہ صرف متعدد بڑی بڑی درسگاہوں اور یونیورسٹیوں میں معلم و ممتحن رہے ہیں، بلکہ اُن کی کتابیں اکثر یونیورسٹیوں میں پڑھی پڑھائی جاتی ہیں۔ لیکن غریب مترجم کو مصنف کی صرف فن دانی سے دوچار ہونا نہیں پڑتا، بلکہ اُس کی زبان دانی، طریق تفہیم و تعبیر اور سلیقۂ تصنیف و ترتیب وغیرہ کے نہ جانے کتنے ہفتخواں طے کرنا پڑتے ہیں۔

میں اپنے کو انگریزی دان بالکل نہیں کہہ سکتا، اس لئے جب بظاہر قصور زبان دانی کی بنا پر فہم مطلب کی راہ میں کوئی ٹھوکر لگی، تو اطمینان قلب کی خاطر ہمیشہ مستند انگریزی دان احباب کی طرف رجوع کیا، اور کبھی کبھی تو ان احباب کی پوری پوری کونسل نے مدد فرمائی پھر بھی تشفی بخش فیصلہ مشکل ہی سے ہوسکا اکثر ان کی زبان سے یہی سنا کہ "عجیب و غریب انگریزی ہے"۔

اس سے بڑھکر یہ کہ بیچارے مترجم کا علم زیادہ سے زیادہ نفس فن تک محدود

مگر حضرت مصنف کے وسیع دائرۂ علم میں موسیقی مصوری وغیرہ جتنے دیگر علوم وفنون داخل ہیں، سب کا استعمال ضمنی و ذیلی مد سے زاید ہی فرماتے ہیں، اس مشکل کے لئے بھی خدا جانے کتنے دروازوں کو جھانکنا پڑا اور صاف کہنا چاہئے کہ جابجا ان چیزوں کا ترجمہ بے سمجھے کرنا پڑا ہے؛

اصل یہ ہے، کہ درسی کتابیں، بالعموم اور ان میں بھی جی۔ ایف اسٹاوٹ صاحب کی "مینول آف سائکالوجی" کی سی بالخصوص ترجمہ کے بجائے اخذ وتلخیص کے لئے زیادہ موزوں ہوتی ہیں۔ باقی مترجم کی جان لینے کا حق اگر حاصل ہے، تو صرف نہ مرنے والی (کلاسکل) کتابوں کو، نہ کہ حشرات الارض کی طرح روز پیدا اور فنا ہونے والی کتابوں کو؛

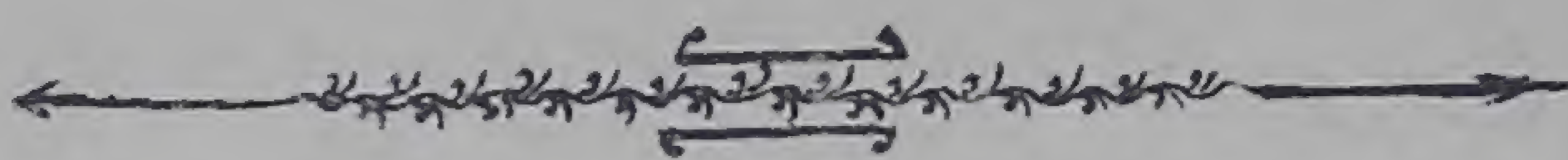
بہر حال مجھکو اپنے ترجموں سے یوں بھی کبھی اطمینان نہیں ہوا، اور پیشکش ترجمہ سے تو قطعاً غیر مطمئن ہوں۔ اس کے پڑھنے پڑھانے والے ارباب علم سے خاص طور پر درخواست ہے، کہ جو غلطی نظر آئے مترجم کے اعلان جہل کی غرض سے نہیں، کہ وہ سراپا "جہول" ہے البتہ اصلاح کی نیت سے ضرور مطلع فرمادیں، تاکہ اگر طبع ثانی کی نوبت آئے تو صحت ہوجائے؛

جن دوستوں سے تھوڑی یا بہت مدد ملی ہے، ان کا دل سے منت پذیر ہوں؛

والسلام

ظلوم وجہول

عبدالباری ندوی

۲۷ صفر ۱۳۴۷ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

باب (۱)

موضوع نفسیات

۱۔ نفسیاتی نقطۂ نظر

فرض کرو کہ سمندر کی موجیں ساحل سے آ آ کر ٹکرا رہی ہیں اور ایک شخص ہمہ تن ان کے دیکھنے اور شور تلاطم کے سننے میں غرق ہے۔ اس مجموعی حالت کو ہم تین ممتاز اجزاء ترکیبی پر مشتمل سمجھتے ہیں۔ (۱) وہ شخص جو دیکھ اور سن رہا ہے۔ اس جزء کا نام ذہن یا ذات ہے۔ (۲) موجوں کا وہ تلاطم و آواز جس پر اسوقت ذہن متوجہ ہے۔ اس جزء کا نام شئے یا معروض ذہن ہے۔ (۳) دیکھنا اور سننا یعنے ذہن کے وہ افعال جو معروض کے ساتھ تعلق و نسبت پر مبنی ہیں۔

ہم نے اس مثال میں ایسے شخص کو فرض کیا ہے، جو ہمہ تن تلاطم امواج کے دیکھنے اور سننے میں غرق ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ خود اپنی طرف یا دیکھنے اور سننے کے ان افعال کی طرف، جو اس سے ظاہر ہو رہے ہیں، متوجہ نہیں۔ چونکہ اس کی توجہ تمام تر اپنے معروض پر ہے، اس لئے خود اپنی ذات اور اپنے احوال و افعال کی طرف توجہ کی گنجائش نہیں۔ بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اس کا نقطۂ نظر معروضی ہے۔ بخلاف اس کے ہم کو چونکہ پورے مجموعہ سے تعلق ہے، اس لئے ہمارے پیش نظر، ذہن، معروض ذہن اور ان کا باہمی تعلق تینوں اجزا ہیں۔

ہم شخص مذکور کی طرح صرف موجوں کی آواز و تلاطم کا خیال نہیں کر رہے ہیں۔ بلکہ ہم ان موجوں پر توجہ کرنے والی ذات اور اس کے فعل توجہ کا بھی خیال کر رہے ہیں۔ یعنے ہمارا نقطۂ نظر خود اس شخص کے نقطۂ نظر کے خلاف، ذات و ذہن ہے۔ بس یہی

ذہنی نقطۂ نظر، علم انسانی کے دیگر شعبوں کے مقابلہ میں نفسیات کا مخصوص نقطۂ نظر ہے۔
لیکن یہ نقطۂ نظر صرف ان تماشائیوں تک محدود نہیں ہے، جو دور سے دوسروں کے افعال کا تماشا یا مشاہدہ کرتے ہیں بلکہ ہم نے جس شخص کی مثال دی ہے، وہ خود بھی خالص معروضی نقطۂ نظر سے نفسیاتی نقطۂ نظر پر پہنچ جاسکتا ہے مثلاً اگر کوئی آدمی اس کے استغراق میں مخل ہو کر یہ سوال کرے کہ تم کیا کر رہے ہو؟ اور وہ دفعتہً مڑ کر یہ جواب دے کہ "میں موجوں کا تماشا کر رہا ہوں" تو اب وہ صرف موجوں پر متوجہ نہیں ہے، بلکہ خود اپنی ذات اور اس کے احوال و افعال پر بھی متوجہ ہے۔ جب کوئی شخص اس طرح خود اپنی ذات اور اس کے احوال و افعال پر متوجہ ہو تو اس کو مطالعۂ نفس یا مطالعۂ ذات سے تعبیر کیا جاتا ہے، یعنی یہ شخص محض خارجی چیزوں پر نہیں بلکہ خود اپنے باطن کی طرف بھی ملتفت ہے۔
ذہنی یا نفسیاتی نقطۂ نظر کی تشریح بالا سے یہ امر واضح ہو جانا چاہیئے کہ اس سے معروضات کا لحاظ کلیتہً خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ بلا معروضات کے حوالہ و لحاظ کے ذہنی افعال و احوال کا نہ تعقل ہو سکتا ہے، اور نہ وہ بیان کئے جاسکتے ہیں کسی خیال کا نام لینا بغیر اس کے کہ اس کو کسی شئے کا خیال کہا جائے ناممکن ہے۔ لہٰذا علم النفس ہمیشہ اشیاء کے حوالہ و لحاظ پر مجبور ہے۔ البتہ اس علم کا حقیقی مابہ الامتیاز یہ ہے کہ یہ اشیاء کا لحاظ محض ان کے ذہنی تعلق کی بناء پر کرتا ہے۔ اس کو اشیاء سے صرف اسی حد تک واسطہ ہے، جس حد تک کہ وہ کسی ذاتِ شاعر کا معروض ہیں، یعنے جس حد تک کہ کوئی شخص ان کا بالذات تجربہ کر رہا ہے اس آخری زیر خط فقرہ میں ہم نے ایک نئے خیال کا اضافہ کیا ہے، جس کی توضیح نفسیاتی بحث کی نوعیت کو پوری طرح واضح کرنے کے لئے ضروری ہے۔

۲۔ بالذات تجربہ انفرادی ذہن معروضات کو صرف سمجھتا ہی نہیں ہے، بلکہ برابر مختلف تجربات میں زندگی بھی بسر کرتا ہے۔ اس کا مفہوم ایک مثال سے واضح ہوگا۔ ذیل کے دو قولوں میں موازنہ کرو، ایک تو یہ کہ "میں خوش ہوں، کہ پانی برسنے والا ہے" دوسرا یہ کہ "مجھکو افسوس ہے کہ پانی برسنے والا ہے"۔ پہلا قول جس شئے کے ساتھ ذہن کے ایک خاص تعلق کو ظاہر کرتا ہے، دوسرا بعینہٖ اسی شئے کے ساتھ دوسرے مختلف تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ مشترک شئے یا معروض وہ معنی ہیں جو ان الفاظ سے مفہوم ہوتے ہیں، کہ "پانی برسنے والا ہے"۔ واقعاً پانی برسے یا نہ برسے،

لیکن ان الفاظ سے، کہ "پانی برسنے والا ہے" جو کچھ مدلول ومفہوم ہے وہ کوئی نہ کوئی ایسی شے ہے جس کا متکلم خیال کر رہا ہے، یا جس کو مراد لے رہا ہے، یعنے جو شئے اسکے پیش ذہن ہے لہذا نفسیات کے نقطۂ نظر سے یہ معروض ذہن[1] ہے۔ لیکن یہ معروض یا شئے بذاتِ خود ذہن نہیں ہے۔ کیونکہ بارش کا ذکر کرتے وقت یا یہ کہتے وقت کہ "پانی برسنے والا ہے" متکلم کی مراد یا نیت ایک ایسے واقعہ سے متعلق ہے جو اسی کے یا کسی دوسرے کے ذہن میں نہیں بلکہ صرف عالم مادی میں واقع ہو سکتا ہے یہ ایک ایسی شئے ہے جس کا وہ خیال کر رہا ہے لیکن براہ راست تجربہ نہیں کر رہا ہے۔

بخلاف اس کے ذہن کو اپنے معروض کے ساتھ جو مختلف تعلقات ہوتے ہیں، ان کا اگر ہم خیال کریں تو معلوم ہوگا کہ ان کو صرف نوعیت معروض کے اختلافات میں نہیں تحلیل کیا جا سکتا۔ میں خوش ہوں کہ پانی برسنے والا ہے، اور مجھکو افسوس ہے کہ پانی برسنے والا ہے، ان دونوں میں جو اختلاف ہے، وہ ہمارے احساسات کے اس کیفی اختلاف پر مبنی ہے، جو میں بعینہ ایک ہی معروض کے متعلق رکھتا ہوں۔ بلاشبہ خوشی یا افسوس کے احساس کرنے میں مجھکو اس واقعہ کا بھی وقوف ہو سکتا ہے کہ میں ان کا احساس کر رہا ہوں۔ بلکہ ممکن ہے، کہ ہمیشہ کچھ نہ کچھ ہوتا ہو، خواہ وہ کتنا ہی دھندلا اور مبہم کیوں نہ ہو۔ لیکن خود واقعہ میرے اس علم و وقوف پر نہیں بلکہ احساس کرنے پر مشتمل ہے۔ جس کے ظاہر کرنے کا سب سے وسیع کلیہ یا اصول یہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ ذاتی تجربہ کا ہے یا اس کا بالذات تجربہ ہو رہا ہے۔

جو کچھ ہم کو بالذات تجربہ ہوتا ہے، اور جو کچھ ہم اپنے بالذات تجربہ کے متعلق جانتے ہیں ان دونوں کا فرق قریب کی ان صورتوں سے واضح ہوتا ہے، جن کا کتاب مقدس میں اس طرح ذکر کیا ہے، کہ "دل تمام چیزوں سے بڑھ کر پُر فریب ہے"۔ یہ ہو سکتا ہے کہ آدمی غصہ میں ہو اور پھر بھی یہ سمجھے کہ نہیں اس کو غصہ نہیں ہے۔ اس کو حسد ہو اور پھر بھی اپنے کو حاسد نہ جانتا ہو۔ حالانکہ اگر بالذات تجربہ کے معنی صرف اس تجربہ کے کئے جانے کے ہوتے تو ایسی صورتیں ناممکن ہوتیں۔

[1] "معروض ذہن" کے لفظی معنی "پیش ذہن" (ذہن کے سامنے) ہی کے ہیں۔ م

بالذات یا ذاتی تجربات کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ لفظی معنی میں مختلف اذہان کے لئے یکساں نہیں ہوتے۔ الف اور ب دو آدمیوں کو ایک ہی واقعہ کا علم و وقوف ہو سکتا ہے، مثلاً یہ کہ ج جو دونوں کا دوست تھا مر گیا ہے لیکن اسی حادثہ پر ان میں سے ہر ایک جس غم کا احساس کرتا ہے، وہ اس کا ذاتی و جداگانہ تجربہ ہوتا ہے۔ اور ان دونوں کے غم کو مشترک کہنے کے یہ معنی نہیں ہوتے ہیں کہ الف کا غم بعینہ ب کا غم ہے، بلکہ مدعا صرف یہ ہوتا ہے کہ الف اور ب کو اپنی اپنی جگہ پر غم کا جو ذاتی تجربہ ہو رہا ہے، اس کا تعلق ایک ہی شئے یعنے ج کی موت سے ہے۔ باقی الف کا ذاتی تجربہ صرف الف کی ذات تک محدود ہے کوئی دوسرا اس میں قطعاً شریک نہیں اسی طرح ب کا ذاتی تجربہ بلا شرکت غیرے صرف ب کی ذات تک محدود ہے۔

۳۔ ذاتی تجربات جو اصلاً معروضی ہیں یہاں تک ہم نے بالذات تجربات کی صرف ایک خاص صنف کو لیا ہے۔ یعنے ہمارے پیش نظر صرف وہ نفسی کیفیات تھیں، جو رنج و مسرت، غصہ و خوف، پسندیدگی و ناپسندیدگی، محبت و نفرت، یقین و عدم یقین وغیرہ کے لحاظ سے ذہن اور معروض ذہن کے مختلف مابینی تعلقات کو ایک خاص رنگ میں رنگ دیتی ہیں۔ لیکن اس سے یہ کسی طرح نہیں لازم آتا کہ تمام ذاتی تجربات اسی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ بلکہ بخلاف اس کے ان کی ایک نہایت اہم صنف وہ ہے، جو ذہن اور معروض ذہن کے مابینی تعلقات کی مختلف کیفیات نفسی ہونے کے بجائے بذات خود اصلاً معروض ہوتے ہیں۔

اسی صنف کے ماتحت وہ تجربات داخل ہیں، جن کو حس کہا جاتا ہے جسوں سے مراد وہ ذاتی تجربات ہیں، جو آلات حس پر خارجی ارتسامات کے عمل سے پیدا ہوتے ہیں، نیز وہ تجربات جو خارجی تہیج سے قطع نظر کر کے خود جسم کے اندر ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً آنکھ کے تہیج سے ہم کو حس لون کا ذاتی تجربہ ہوتا ہے، اور آنکھ جن مختلف طریقوں سے متاثر ہوتی ہے۔ ان کے لحاظ سے لونی حس کی کیفیت اور چمک میں اختلاف واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح کان کے تہیج سے، رنگ سے بالکل مختلف آواز کی حس پیدا ہوتی ہے اور کان جن مختلف طریقوں سے متاثر ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ بھی، شور و بلندی وغیرہ میں، مختلف ہوتی ہے۔ علیٰ ہذا ناک کے سوراخ میں ختم ہونے والے مخصوص اعصاب

جب متہیج ہوتے ہیں تو ہم کو وہ ذاتی تجربہ حاصل ہوتا ہے جس کا نام بو ہے۔ باقی ان آلات حس کے علاوہ خود جسم کے اندر جن حسوں کا ظہور ہوتا ہے، ان کی مثال میں ہم متلی، مروڑ، تھکن، بھوک، پیاس، درد سر وغیرہ کو پیش کر سکتے ہیں۔

ہمارے آلات جسم پر خارجی عوامل کے اثر سے جو حسی تجربات وجود پذیر ہوتے ہیں وہ اشیاء مادی اور ان کے صفات کے علم کے ساتھ اس درجہ وابستہ ہوتے ہیں (خصوصاً لمس و بصر کی صورت میں) کہ شئے اور اس کی حس کو ممتاز کرنے میں فی الجملہ دشواری پیش آسکتی ہے۔

لیکن اگر طالب علم اس بات کو ہمیشہ پیش نظر رکھے کہ دیگر ذاتی تجربات کی طرح مختلف اذہان کے حسی تجربات بھی مشترک نہیں ہوتے، خواہ یہ تمام اذہان ایک ہی شئے کا ادراک کیوں نہ کر رہے ہوں، تو اس دشواری کے رفع کرنے میں بڑی مدد ملیگی۔ ہر شخص کو جن حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، وہ دوسروں کے نہیں، بلکہ تمام تر خود اسی کے ہوتے ہیں مثلاً الف اور ب دو شخصوں کو ایک ہی آگ کا تجربہ ہو سکتا ہے۔ یہ آگ اس حد تک ان کا مشترک معروض ہے، جس حد تک کہ یہ وہی چیز ہے، جس کو دونوں مراد لے رہے ہیں۔ اگر الف کہے کہ "یہ آگ بہت بڑی ہے" اور ب کہے کہ "نہیں ایسا نہیں ہے" تو بلاشبہ دونوں ایک دوسرے کی تکذیب کر رہے ہیں، کیونکہ دونوں ایک ہی شئے کو مراد لے رہے ہیں۔ گو دونوں ایک ہی شئے کا ادراک کر رہے ہیں، تاہم چونکہ ان میں سے ہر ایک اس ادراک میں، خود ایک ذاتی و جداگانہ حس رکھتا ہے، جو خود اسی کے ذاتی آلات حس اور دماغ کے جداگانہ اعمال کیساتھ وابستہ ہیں اسلئے اگر الف کہے کہ "میں گرمی محسوس کر رہا ہوں اور ب کہے کہ "میں نہیں محسوس کرتا ہوں" تو حقیقتہً یہ ایک دوسرے کی تکذیب نہیں۔ کیونکہ الف کا جو کچھ دعوی ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو ایک خاص حسی تجربہ ہو رہا ہے۔ باقی ب جس شئے کا اظہار کر رہا ہے، وہ یہ نہیں ہے کہ الف کو یہ تجربہ ہو رہا ہے، بلکہ یہ کہ خود ب کو ایک دوسرا تجربہ ہو رہا ہے۔ علی ہذا اگر الف کہتا ہے، کہ اس کو آگ سرخ نظر آتی ہے، اور ب کہتا ہے، کہ اس کو سرخ نہیں نظر آتی، تو بھی دونوں ایک دوسرے کی تکذیب نہیں کر رہے ہیں، کیونکہ الف جو کچھ دعوی کر رہا ہے وہ یہ ہے کہ آگ کو دیکھکر جن لونی حسوں کا تجربہ اس کو ہو رہا ہے، وہ اس طرح کے ہیں، جن کا لوگوں کو معمولی حالات کے

اندر عموماً سُرخ چیزوں کے دیکھنے سے ہوا کرتا ہے، اور ب کو جس بات سے انکار ہے وہ یہ نہیں ہے کہ الف کو یہ حسی تجربات حاصل ہو رہے ہیں، بلکہ صرف یہ کہ وہ خود اسطرح کے دوسرے تجربات سے دوچار ہے۔

مادی اشیا، ان کے صفات اور اس حس میں جو ان اشیار و صفات کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے، ایک اور فرق یہ ہوتا ہے کہ خواہ اشیار پر بجائے خود کچھ ہی گزرے لیکن ان کی حس بدستور قائم رہ سکتی ہے۔ یوں کہنا چاہئے کہ تجربات حس خود اپنی ایک مستقل وجداگانہ تاریخ رکھتے ہیں۔ مثلاً شمع کے جل بجھنے کے بعد بھی اس کے جلنے کے حسی تجربہ کو ذہنی تصویر کی صورت میں ہم باقی رکھ سکتے ہیں۔ علاوہ بریں خواب اور اوہام سے بھی اس فرق کا پتہ چلتا ہے۔ کیونکہ معمولاً جن حسوں کا تجربہ خاص خاص اجسام کے ادراک سے حاصل ہوتا ہے، خواب و وہم کی صورت میں بلا ان اجسام کی موجودگی کے وہی تجربہ ہوتا ہے۔ جب کسی شرابی کو غایت بدمستی میں چوہے دکھائی دیتے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ حقیقتہً چوہے نہیں دیکھ رہا ہے، کیونکہ چوہوں کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا لیکن جن بصری حسوں کا اس کو "تجربہ ہوتا ہے"، وہ وہی ہوتی ہیں، جو واقعاً چوہوں کے دیکھنے سے پیدا ہوتی ہیں۔

بہ حیثیت ذاتی تجربات کے حسوں کی نوعیت انفرادی ذہن کے محض مفہومہ واقعات کی نہیں ہوتی بلکہ یہ واقعات ذہن کی تاریخ کا جزبن جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ ان تمام اشیار سے مختلف ہوتے ہیں، جن کا ذاتی تجربہ نہیں ہوا ہے۔ جب میں یہ خیال کرتا ہوں کہ واٹرلو کی لڑائی ۱۸۱۵ء میں ہوتی تھی یا ۱۵ کا عدد ۳۰ کا نصف ہے، یا برف پانی سے ہلکی ہے، تو ان واقعات کے متعلق میرا علم چونکہ ایک ذہنی فعل ہے اس لئے یہ براہ راست نفسیات کے دائرہ میں داخل ہے۔ لیکن خود وہ واقعات جن کا اس وقت مجھکو علم ہو رہا ہے، میری یا کسی دوسرے کی محض ذہنی تاریخ کے واقعات نہیں ہیں۔ دوسری طرف جب مجھکو متلی، بو یا رنگ کے احساس کا وقوف ہوتا ہے، تو یہ صورت نہیں ہوتی کیونکہ ان حسوں کا وجود اور علم دونوں ذہنی ہیں۔ اسی طرح اگر میں اپنے عالم خیال میں فرض کروں کہ انسان صورت گھوڑے موجود ہیں، یا غلطی سے یہ یقین کرلوں، کہ پانی برف سے بھاری ہے تو، انسان صورت گھوڑوں کی موجودگی

یا پانی کے برف سے بھاری ہونے" سے جو کچھ میری مراد ہے، وہ کوئی ذہنی شے نہیں ہے۔ فرض اور یقین بلاشبہ ذہنی ہے، لیکن جس شئے کو فرض یا یقین کیا گیا ہے وہ ذہنی نہیں۔ بخلاف اس کے، جب میں یہ فرض یا یقین کرتا ہوں، کہ مجھکو یا کسی اور کو عنقریب دانت کے درد کا احساس ہونے والا ہے تو اس صورت میں "دانت کے درد کا احساس کرنے" سے جو کچھ میں مراد لے رہا ہوں، وہ خود ایک ذہنی شے ہے۔

لفظ "معروضی" کا استعمال اکثر "انفرادی اذہان سے مستغنی و مستقل موجودات پر دلالت کرتا ہے۔ اور اس کے مقابل کا لفظ "ذہنی" انفرادی اذہان پر مبنی موجودات پر دلالت کرتا ہے۔ الفاظ مذکورہ کے اس استعمال کی رو سے تجربات حسی معروضی نہیں، بلکہ ذہنی ہیں۔ کیونکہ ان کا وجود ان کے تجربہ کرنے والے انفرادی اذہان پر موقوف ہوتا ہے۔ لیکن اس فرق کو ظاہر کرنے کے لئے ان الفاظ کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بلا کسی ابہام والتباس کے "ذہنی" و "غیر ذہنی" یا "ذہنی" و طبعی (مادی) یا "نفسی" و "مادی" سے ظاہر ہو جاتا ہے۔

بخلاف ذہنی و معروضی کے، کہ نفسیات میں ایک اور امتیاز و تفریق کے ظاہر کرنے کے لئے ان کی سخت ضرورت ہے۔ وہ امتیاز توجہ، خواہش، پسندیدگی، ارادہ یقین وغیرہ کے افعال و حالات اور اس شے کا ہے، جس سے یہ توجہ، خواہش، پسندیدگی، ارادہ، یقین وغیرہ متعلق ہوتے ہیں۔ ذہن جو مراد لیتا ہے، جو نیت کرتا ہے، یا جو خیال کرتا ہے، وہ اس حد تک کہ ذہن اس کو مراد لیتا، اس کی نیت کرتا یا اس کا خیال کرتا ہے، ذہن کا معروض ہے، خواہ یہ واقعہ ہو یا افسانہ، پہاڑ ہو یا درد سر یا ہندسہ کا کوئی مسئلہ۔ بخلاف اس کے وہ مختلف علائق، جو ذہن اپنے معروضات کے ساتھ ان کا خیال کرتے وقت، رکھتا ہے، اور وہ مختلف ذاتی تجربات، جن کو یہ علائق مستلزم ہوتے ہیں، یہ سب کی سب اصلاً ذہنی ہیں۔ مثلاً جب میں مچھلی پکڑنے، دشمن کو ستانے یا گرمی کا احساس کرنے کی خواہش کرتا ہوں تو ان الفاظ سے جو کچھ مراد لی جاتی ہے، وہی میرے ذہن کا معروض یعنے اس کے سامنے ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ میرا ذہنی علاقہ (الف) اس کے فہم یا اس کے وقوف و خیال اور (ب) اس کی خواہش پر مشتمل ہوتا ہے۔

ذہنی اور معروضی کے اس استعمال کی رو سے حسی تجربات بجائے ذہنی کے معروضی قرار پائینگے۔ کیونکہ ان کی نوعیت ایسے ذاتی تجربات کی نہیں ہے، جو توجہ خواہش، پسندیدگی وناپسندیدگی وغیرہ ذہنی حالات کی تعمیر میں داخل ہوتے ہیں بلکہ اس کے برخلاف یہ ایسے ذاتی تجربات ہیں، جو ان معروضات کی تعمیر میں داخل ہوتے ہیں، جن سے وقوف، توجہ، خواہش، پسندیدگی وناپسندیدگی وغیرہ کے ذہنی حالات متعلق ہوتے ہیں۔ یہ حقیقت اس پر غور کرنے سے پوری طرح روشن ہوجاتی ہے، کہ عالم مادی کا جو علم ہم کو حاصل ہوتا ہے، اس میں حسی تجربہ کا کیا حصہ ہے۔ کیونکہ خارجی اشیاء اور ان کے صفات سے پہلے پہل ہم حس ہی کی بدولت آشنا ہوتے ہیں۔ عالم خارجی کی چیزوں میں باہم مماثلت، اختلاف تعاقب اور معیت کا سمجھنا، حقیقۃً مشروط ہوتا ہے، اُس مماثلت، اختلاف، تعاقب ومعیت کے سمجھنے کے ساتھ، جو ذاتی تجربہ کے حسوں میں پائی جاتی ہے۔ ہم ابتداءً گرم جسم کو سرد جسم سے نہیں ممتاز کرسکتے جبتک کہ گرمی کی حس کو جو گرم جسم چھونے سے ہمارے "تجربہ میں آتی ہے، سردی کی حس سے تمیز نہ کریں، جس کا سرد جسم چھونے سے ہم کو تجربہ ہوتا ہے۔ اور بالآخر معروضی واقعہ سے مثلاً فلاں شئے گرم ہے، ہم جو کچھ مراد لیتے ہیں، اس کا ایک جز یہ ہوتا ہے، کہ خاص خاص شرائط کے ماتحت یہ شئے ہمارے حواس کو اس طرح متاثر کرے گی، جس سے گرمی کی حس وقوع پذیر ہوگی یہی حال اشیاء کے مختلف الوان کا ہے، مثلاً گھانس کی سبزی، کسی پھول کی زردی، کہ ابتداءً ان کا سمجھنا لونی حسوں کی صفات مختلفہ کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے۔

مادی اشیاء کا سمجھنا، جس طرح حسی تجربات کے سمجھنے کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، اس پر پورے طور سے جہاں تک، نفسیات کا تعلق ہے، ہم آگے چلکر بحث کرینگے لیکن کسی خاص بحث وتحقیق کے بغیر اتنا تو بہرحال صاف ظاہر ہوتا ہے، کہ مادی اشیاء کا علم ابتدا ہی سے اس حیثیت سے ہوتا ہے، کہ ان میں صفات محسوسہ موجود ہیں اور ان صفات کے وقوف میں پہلے ہی سے یہ مفروض ہوتا ہے کہ حسوں اور ان کے مختلف علائق وترکیبات پر اس لحاظ سے توجہ کی جاتی ہے، کہ ان میں اتحاد وامتیاز معلوم کیا جائے۔ بہ الفاظ دیگر گویا یہ مفروض ہوتا ہے، کہ نفسیاتی مفہوم میں حسی تجربات ابتداءً معروضی ہوتے ہیں، اس لئے کہ آنکھ، کان یا دیگر آلات حس سے مادی اشیاء کا ادراک کرتے وقت،

ہمارے تجربات حسی اس مجموعی معروض کا جزو ہوتے ہیں جو ذہن کے سامنے ہے، یعنے یہ اس مجموعہ کا وہ جزو ہوتے ہیں، جو بطور ایک ایسے ذاتی تجربہ کے پایا جاتا ہے جس کا سُراغ اُس تغیّر میں لگایا جا سکتا ہے، جو کسی حاسہ پر خارجی شے کے عمل سے پیدا ہوتا اور پھر اس حاسہ سے دماغ کی طرف منتقل ہوتا جاتا ہے۔

لیکن نفسیاتی معنی میں صرف حسی تجربات ہی معروض نہیں ہوتے، بلکہ اسی کی تحت میں حسی تجربہ کے وہ نقول و اعادات بھی داخل ہیں، جن کو ذہنی تمثالات کہا جاتا ہے۔ مثلاً اس وقت میں اپنے اندر گھوڑے کا ذہنی تصور پیدا کر سکتا ہوں، گو میرے حواس کے روبرو کوئی گھوڑا موجود نہیں، جس کو میں واقعاً دیکھ رہا ہوں۔ اسی طرح گذشتہ حسوں کے مماثل آواز اور لمس کے تجربات بھی میں پیدا کر سکتا ہوں، بلا اس کے کہ واقعاً میں سُن یا چھو رہا ہوں۔ اس قسم کے اعادات حس کا اسی طرح ذاتی تجربہ ہوتا ہے، جس طرح کہ خود اصلی حس کا ہوتا ہے۔ اور یہ اعادات اسی طرح معروضی کہلانے کا حق رکھتے ہیں، جس طرح خود تجربات حس کیونکہ پسندیدگی و ناپسندیدگی وغیرہ کی طرح یہ ذہنی حالات نہیں بلکہ وہ معروضات ہوتے ہیں جو پسند یا ناپسند کئے جاتے ہیں۔ غرض اصل حس ہی کی طرح اعادات حس بھی معروضات ہی میں داخل ہیں جن کا ذاتی تجربہ ہوتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ حسی تجربات اور تمثالات کے علاوہ کیا اسی طرح کے کچھ اور معروضات بھی پائے جاتے ہیں؟ آگے چلکر ہم کو اس کی قوی وجہ معلوم ہو گی کہ ہاں پائے جاتے ہیں۔ لہذا مناسب ہوگا، کہ ذاتی تجربہ کے تمام ان اصناف کے لئے، جو معروضی نوعیت رکھتے ہیں، ہم ''احضارات'' کا ایک مشترک نام اختیار کر لیں۔

۴۔ شعور اور وحدت شعور اشیا کا سارا علم و فہم، اور ان کے متعلق خواہش و یقین وغیرہ کے تمام مختلف ذہنی علائق، نیز تمام ذاتی تجربات (جن میں حسی تجربات بھی شامل ہیں) ان سب کا نام نفسیات کی اصطلاح میں احوال شعور ہے۔

جن موجودات کو ہم میز یا لکڑی وغیرہ کی طرح وصف شعور سے یک قلم خالی نہیں سمجھتے اُن میں شعور کے کسی نہ کسی درجہ یا حالت کا وجود ضرور ہوتا ہے۔ بقول پروفیسر لاڈ کے کہ ''گہری نیند کے مقابلہ میں جبکہ ہم خواب تک نہیں دیکھتے'' ہوتے، ہمارا جاگنا کیا ہے یہی کہ ہم شاعر یا ذی شعور ہیں، جب ہم آہستہ آہستہ بیہوش ہوتے ہیں یا گہری نیند میں ڈوبتے

جاتے ہیں، تو بتدریج ہم میں جو چیز کم ہوتی جاتی ہے۔ اور جب باہر کے کسی مجمع کا شور و غل دھیرے دھیرے ہم کو قیلولہ سے چونکانا شروع کرتا ہے، یا جب ہم تپ محرقہ کے خطرہ سے باہر ہونے لگتے ہیں، تو بتدریج ہم میں جس چیز کا اضافہ ہوتا جاتا ہے، وہی شعور ہے۔ رفتہ رفتہ شعوری یا غیر شعوری حالت کی طرف جانے میں جو کچھ ہوتا ہے، یہ سب احوال شعور ہی کے مختلف مراتب اور اسی کی مختلف صورتیں ہیں، نہ کہ عدم شعور یا شعور و عدم شعور کی مابینی حالت۔ کیونکہ ایسی مابینی حالت کا جو نہ شعور ہو نہ عدم شعور کوئی وجود نہیں۔ گہری نیند میں ڈوبتے وقت جو سب سے آخری نہایت ہی دھندلا اور مبہم احساس ہوتا ہے، یا اس سے بیدار ہوتے وقت، جو سب سے پہلی کیفیت ہوتی ہے یہ شعور ہی ہے، جو بڑھ کر کامل تر شعور البتہ بن سکتا ہے، نہ کہ نفسی شعور، کیونکہ نفسی شعور تو یہ پہلے ہی سے موجود ہے۔ باقی (جیسا کہ بعض لوگ مانتے ہیں) اگر گہری سے گہری نیند تک میں کچھ نہ کچھ دھندلا احساس ضرور پایا جاتا ہے، تو یہ دھندلا احساس یہ دھندلا شعور ہی ہے۔

احوال شعور الگ الگ نہیں پائے جاتے بلکہ وہ ایک ایسے پیچیدہ مجموعہ و کل کے اجزاء یا اس کی ہئیت و صورت ہوتے ہیں، جو اپنی ایک خاص قسم کی ایسی وحدت اور تمام دوسری چیزوں سے ایک خاص قسم کا ایسا امتیاز رکھتا ہے، جس کی عالم مادی میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ مختلف احوال شعور کی اس باہمی وحدت کو یوں ظاہر کیا جاتا ہے، کہ یہ بعینہٖ ایک ہی فرد شاعر یعنے ایک ہی ذات یا ''انا'' کی مختلف صورتیں ہیں اگر مجھ کو یہ یقیناً معلوم ہو جائے کہ فلاں جہاز اپنے تمام مسافروں سمیت ڈوب گیا ہے۔ نیز یہ بھی یقین ہوا کہ زید اس پر سوار تھا، تو یہ دونوں یقین بہ حیثیت میرے دو احوال شعور کے ایک دوسرے سے مربوط و وابستہ ہیں اور ان سے اس مزید یقین تک میں پہنچ سکتا ہوں، کہ زید بھی ضرور ڈوب گیا ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر مجھ کو صرف یہ یقین ہو کہ جہاز ڈوب گیا، اور کسی دوسرے کو صرف یہ یقین ہو کہ زید اس پر سوار تھا، تو یہ دونوں یقین ایک ہی ذات شاعر کے احوال شعور نہ ہونگے نہ ہم دونوں میں کسی کے لئے یہ نتیجہ نکالنا ممکن ہوگا، کہ زید ڈوب گیا۔

علیٰ ہذا اس قسم کے تمام اضافی الفاظ مثلاً یاس و امید، کوشش و ناکامی، خواہش،

ساہ نفسیات بیانی و ''توضیحی'' Psychology. Description and Explanatory ص ۳

وتشفی، وغیرہ بداہتہً وحدت شعور کو مستلزم ہیں کیونکہ کسی اُمید کے بعد یاس اُسی صورت میں ہوسکتی ہے، جبکہ اُمید و یاس دونوں ایک ہی شعور میں واقع ہوں۔ مایوسی کے تجربہ سے صرف وہی شخص دوچار ہوسکتا ہے، جس نے امید قائم کی تھی۔ یہی حال امور اضافیہ کی دیگر مثالوں کا بھی ہے،

اسی طرح پہچاننا بھی خواہ وہ کسی قسم کا ہو، وحدت شعور کو مستلزم ہوتا ہے۔ ایک آدمی کو ایک دن دیکھا اور پھر دوسرے دن دیکھا۔ اب اگر ایک شخص الف نے اسکو دوشنبہ کے دن دیکھا، اور دوسرے شخص ب نے دوسرے دن منگل کو دیکھا تو اس صورت میں یہ کسی طرح نہیں ہوسکتا، کہ ب نے منگل کے دن جس آدمی کو دیکھا ہے، اُس کو وہی آدمی سمجھ کر پہچانے جس کو دوشنبہ کے دن الف نے دیکھا تھا۔ کیونکہ اس کے لئے یہ ضروری ہے، کہ جس شخص نے اس کو پہلے دن دیکھا ہے بعینہٖ وہی اس کو دوسرے دن بھی دیکھے۔ یعنے دونوں ادراکات ایک ہی ذات کے ہوں، اور ایک ہی شعور انفرادی کے اندر واقع ہوں۔

شعوری وحدت اپنی نوعیت میں مادی وحدت کی ہر ممکنہ صورت سے مختلف وجداگانہ ہوتی ہے، کیونکہ ہر مادّی شے ممتد فی المکان ہوتی ہے، اور اس لئے ایسے اجزا پر مشتمل ہوتی ہے جو مکاناً ایک دوسرے سے خارج وقابل انفصال ہوتے ہیں۔ یہ اپنے ترکیبی اجزا میں تقسیم کی جاسکتی ہے، جن میں ہر ایک بحیثیت ایک مادی شے یا مادی جزو کے اسی طرح اپنا مستقل وجود رکھتی ہے جس طرح کہ وہ کل جو ان اجزا سے مل کر بنا تھا۔ مثلاً پیالہ جو اس وقت میرے ہاتھ میں ہے، اس کو میں ایک شئے سمجھتا ہوں۔ لیکن اس کے اجزا کا منفصل وجود بحیثیت الگ الگ اجسام کے اس وقت ہم کو چار ناچار ماننا ہی پڑتا ہے جبکہ یہ زمین پر گر کر ٹکڑے ٹکڑے ہوجاتا ہے۔

بخلاف اس کے انفرادی شعور کی وحدت ایسے اجزا سے نہیں مرکب ہوتی، جن میں سے ہر ایک بجائے خود مذکورۂ بالا نوعیت کی مستقل وقابل انفصال وحدت یا امتیاز رکھتا ہو۔ یعنے اس کو خیالات، جذبات وارادات کے ٹکڑوں میں نہیں توڑا جاسکتا نہ خیال، جذبہ وارادہ کے علیحدہ علیحدہ پیالہ کی طرح ایسے ٹکڑے کئے جاسکتے ہیں جو اسوقت بھی مستقلاً قائم رہیں جبکہ میرے ذہن میں خیال، جذبہ یا ارادہ کا عمل موقوف ہوچکا ہے

غرض یہ کہ مادی شے مادی اشیاء سے مرکب ہوتی ہے۔ لیکن یہ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ذاتِ شاعر ذواتِ شاعرہ سے مرکب ہوتی ہے۔

۵۔ نفس یا روح نفسیات کو احوال شعور سے اسی حیثیت سے تعلق ہے، کہ وہ وحدت شعور میں ایک دوسرے سے وابستہ ہوتے ہیں۔ مگر ہم احوال شعور اور ان کی وحدت کا نام بلا ایک ایسے نفس، ذات یا فرد شاعر کے حوالہ کے نہیں لے سکتے جس میں کہ یہ احوال پائے گئے ہیں، اور جس کو ہم متکلم کی ضمیر "میں" سے ادا کرتے ہیں۔

اب یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ نفس جس میں شعور پایا جاتا ہے وہ اُس شعور سے الگ کرکے، جو اس میں پایا جاتا ہے، بجائے خود کیا ہے؟ اس سوال کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ کیا شعور کے علاوہ نفس کچھ اور صفات بھی رکھتا ہے، اور اگر رکھتا ہے، تو وہ کیا ہیں؟ اس مفہوم میں ہمارا سوال بالکل جائز و بجا ہے، اور جہاں تک نفسیاتی اغراض کو اس سے سروکار ہے، ابھی آگے چلکر ہم اس پر بحث کرتے ہیں۔

لیکن بعض اوقات اس سوال کو ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ کے ساتھ خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ ذات و صفات یا جوہر و اعراض کے فرق اور تعلق کا ہے، یعنے وہ چیز جس کے ساتھ صفات قائم ہوتی ہیں، اور وہ صفات جو اس چیز کے ساتھ قائم ہوتی ہیں، ان دونوں میں کیا فرق و تعلق ہے؟ یہاں دشواری یہ آپڑتی ہے، کہ صفات سے علاوہ جوہر کیا ہے، حالانکہ سوال یہی ہے، کہ "اپنے تمام صفات سے قطع نظر کرکے جوہر بذاتِ خود کیا ہے"؟ بقول لاک کے "اگر کسی شخص سے پوچھا جائے کہ وہ کیا شے ہے جس میں رنگ یا وزن پایا جاتا ہے، تو وہ اس کے سوا کیا کہہ سکتا ہے، کہ یہ ٹھوس اور ممتد اجزا کے ساتھ قائم ہیں۔ اور اگر پھر اس سے سوال کیا جائے کہ اچھا وہ کیا چیز ہے جس میں امتداد یا ٹھوس پن پایا جاتا ہے تو شخص مذکور کی حالت اس ہندوستانی سے کچھ زیادہ بہتر نہ ہوگی جس نے کہا تھا کہ دنیا ایک بڑے ہاتھی پر قائم ہے، پھر جب سوال کیا گیا کہ یہ ہاتھی کس چیز پر قائم ہے تو اس نے جواب دیا کہ ایک بڑے بھاری کچھوے پر۔ لیکن اس کے بعد جب پوچھا گیا کہ یہ کچھوا کس پر قائم ہے، تو اس کے سوا کچھ جواب نہ تھا کہ کسی شے پر، جس کو وہ نہیں جانتا کہ کیا ہے"۔ اسی طرح جب ہم سے کسی شئے کی نسبت سوال کیا جاتا ہے، کہ وہ اپنے احوال و افعال قویٰ و علائق سے قطع نظر کرکے کیا ہے؟ تو ہماری حالت اسی ہندوستانی

کی سی ہو جاتی ہے اور ایسا ہونا ہی چاہئے کیونکہ ہم سے چاہا تو یہ جاتا ہے کہ فلاں شے کی ماہیت بیان کریں، لیکن ساتھ ہی خود اس چیز کا نام لینے سے روک دیا جاتا ہے جس سے اس کی ماہیت کی تعمیر ہوئی ہے۔

تو پھر کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات اور جو شے ان صفات کی حامل ہوئی ہے ان دونوں کے مابین تفریق کا نام ہی نہ لیا جائے؟ لیکن ایسا کرنا صراحۃً ناممکن ہے کیونکہ بغیر اس تفریق کے ہم سرے سے کوئی خیال یا فکر ہی نہیں کر سکتے۔ فکر و عمل دونوں کے لئے یہ تفریق لازمی ہے، نہ علم اس کے بغیر ایک قدم اٹھا سکتا ہے اور نہ عام انسانی فہم سلیم۔ ہم اس کی توجیہ خواہ کچھ ہی کریں، لیکن بالآخر اس فرق کا قائم رکھنا بہر حال ناگزیر ہے۔ مثلاً اگر ہم یہ کہیں کہ جس ذات سے یہ صفات تعلق رکھتے ہیں، وہ خود ان ہی صفات کے مجموعہ کا نام ہے، تو ہم کو ساتھ ہی اضافہ کرنا پڑے گا کہ یہ صفات جس طریقہ سے باہم ایک دوسرے سے وابستہ ہیں وہ اپنی نوعیت میں بالکل انوکھا ہے۔ اور اگر ہم سے یہ مطالبہ کیا جائے کہ اس انوکھی وحدت کی امتیازی خصوصیت بتلاؤ تو صحیح طور پر اس کے بیان کرنے کا ممکن طریقہ صرف یہی ہو سکتا ہے۔ کہ یہ تمام ایک ہی شے کے صفات ہیں۔ اس طرح مجموعۂ صفات والی توجیہ بالا کی صورت میں بھی (جو غالباً صحیح ہے) شے اور اس کے صفات کے مابین کام چلانے والا معمولی فرق قائم رہتا ہے۔ کیونکہ اس کی رو سے تنقیدی فکر و تامل کے بعد بھی اسکا استعمال عام فہم سلیم اور علم (سائنس) دونوں کے لئے اسی طرح جائز رہتا ہے، جس طرح کہ پہلے تھا ورنہ اگر ایسا نہ ہوتا تو تنقید کا نتیجہ آپ اپنی تردید ٹھہرتا۔

یہی اصول نفس یا ذہن کی خاص صورت پر بھی بلحاظ احوال شعور یا اور دیگر صفات کے (جن سے ہم اس کو متصف کر سکیں) صادق آتا ہے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے، جیسا کہ بعض مصنفین کہتے ہیں، کہ نفسیات خود نفس کا نہیں بلکہ صرف نفسی اعمال و احوال کا علم ہے۔ کیونکہ اس کہنے سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نفسی اعمال و احوال پر بلا اس لحاظ کے بحث کر سکتے ہیں کہ وہ کسی ذات یا فرد خاص یا کسی "میں" کے اعمال و احوال ہیں۔ لیکن ایسا کرنے میں نہ تو آج تک کوئی کامیاب ہوا ہے، اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو اس نے صرف واقعات کو جھٹلایا ہو گا۔

البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ شعور کا محل درحقیقت دماغ ہے، اور نفسیات میں ہم کو یہی فرض کر کے چلنا چاہئے۔ ہمکو یہاں اس دعوی کی صحت پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں، بلکہ صرف اتنا معلوم کرلینا کافی ہوگا کہ اگر اس دعوی کو بامعنی بنانا ہے تو اس سے کیا مراد لینا چاہئے۔

جب اس نقطۂ نظر سے ہم سوال زیر بحث کو دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ دماغ کو محل شعور کہنے سے جو مراد لی جاتی ہے، وہ یہ نہیں ہوسکتی کہ نفس کا وجود نہیں۔ بلکہ اس سے جو کچھ مراد ہوسکتی ہے، وہ صرف یہ کہ جو چیز نفس ہے، وہی دماغ بھی ہے۔ یعنے بعض صفات کی بناء پر ہم اس کو ایک مادی شے کہتے ہیں۔ اور بعض دیگر صفات کی بنا پر اس کا نام نفس یا ذہن رکھتے ہیں۔ لیکن اس کی جسمی حیثیت نفسی حیثیت سے بہر صورت اصولاً ممتاز و جداگانہ ہے۔ یعنے فکر و احساس کو ہر نوع مادی عمل سے بنیادی طور پر مختلف تسلیم کرنا پڑے گا، اسی طرح دماغ کے سالمات و مکسرات کی حرکت کو افکار و احساسات سے اصولاً مختلف ماننا ناگزیر ہے۔ یہ اختلاف اسقدر اصولی و بنیادی ہے، کہ انسانی جسم کی تعمیر کے متعلق ہمارا علم خواہ کتنا ہی وسیع اور قطعی کیوں نہ ہوجائے لیکن یہ بذات خود اس بات کا مطلق کوئی پتہ نہیں دیسکتا، کہ احوال شعور کا وجود اس کے ساتھ کیسے وابستہ ہے۔ حتیٰ کہ اگر انسان کا دماغ "اس قدر بڑا ہوجائے کہ علماء نفسیات کی بین الاقوامی مجلس کے تمام ارکان، اس کے عصبی تاروں کے اندر گشت لگا سکیں، اور اس کے کسی غدودی خلیہ میں بیٹھکر اپنا اجلاس منعقد کر سکیں، تو بھی ان کا متحدہ علم، اور ان کی تمام تجربہ گاہوں کے وسائل، اس کے لئے کافی نہ ہونگے[1] کہ وہ اس کے اندر احساس، ادراک، تصور، یقین یا کسی اور ایسی شے کا انکشاف کر سکیں، جس کو صحیح طور پر حالت شعور یا ذہنی واقعہ کہا جاتا ہو۔ اور یہ دریافت کرنے میں تو وہ بالخصوص ناکام رہیں گے، کہ دماغی حالات یا اعمال میں باہم کوئی ایسا ربط ہے، جس کو انفرادی شعور کی اس وحدت کے ساتھ بعید سے بعید بھی مماثلت ہو، جس کو صرف یہ کہہ کر بیان کیا جا سکتا ہے، کہ شعور کے مختلف احوال ایک ہی ذات یا "میں" کے ساتھ قائم ہیں۔

---

[1] یہ مثال میگڈوگل کی کتاب "(Body and mind)" ("نفس و جسم") صفحہ ۳۵۳ سے ماخوذ ہے۔

علیٰ ہذا دوسری طرف، یہ بھی بالکل ظاہر ہے، کہ ذہنی واقعات کی کوئی چھان بین بھی اس امر کا ہرگز پتہ نہیں دے سکتی کہ ذات شاعر مادی شے ہے اور نہ مادی وقوعات کے متعلق اس چھان بین سے کوئی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ احوال شعور کی کوئی تحقیق و تدقیق بھی دماغ کے وجود، اس کی تشریحی ساخت یا ان اعمال کو جو اس کے اندر واقع ہوتے ہیں، منکشف نہیں کر سکتی ہے۔ اس بارے میں ہم کو پہلے پہل کوئی علم اسوقت حاصل ہوا ہے، جبکہ کھوپری کو کھول کر اس کے اندر کا پلپلا مادہ دیکھا یا چھوا جا سکا ہے حالانکہ ذی شعور افراد اس علم کے بغیر فکر و احساس، نیز اپنے اور دوسروں کے متعلق وقوف و ارادہ کے تمام افعال انجام دے سکتے تھے، اور اس کا کبھی وہم بھی نہیں ہوتا تھا کہ وہ دماغ جیسی کوئی جسمی شے رکھتے ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ جو شئے نفس ہے، اس کو اگر جسم بھی مان لیا جائے تو اسکی ماہیت کا نفسی پہلو جسمی پہلو سے اس درجہ ممتاز رہتا ہے، کہ دونوں کی ایک دوسرے سے مستقل و جداگانہ تحقیق ضروری ہے۔ نفس کے متعلق کوئی علم بذات خود نہ تو جسم کے متعلق کسی علم کو مستلزم ہوتا ہے اور نہ اس کی جانب موڈی ہوتا ہے علیٰ ہذا جسم کے متعلق کوئی علم بذات خود نہ نفس سے متعلق کسی علم کو مستلزم ہوتا ہے اور نہ اس کی جانب موڈی ہوتا ہے لہذا نفسیات اور عضویات دونوں اصولی طور پر دو مختلف علم ہیں، جن میں سے ہر ایک الگ الگ اپنا خاص موضوع بحث رکھتا ہے۔ چونکہ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ پر مستقلاً ترقی کر رہا ہے، اس لئے یہ روز بروز زیادہ ممکن ہوتا جاتا ہے، کہ دونوں کے نتائج کا موازنہ کر کے یہ فیصلہ کیا جائے کہ خالص عضویاتی واقعات اور خالص نفسیاتی واقعات ایک دوسرے سے کیونکر متعلق و وابستہ ہیں، اس طرح ایک درمیانی یا برزخی علم پیدا ہو جاتا ہے، جس کا نام عضویاتی نفسیات ہے اس علم میں نفسیات و عضویات دونوں شریک ہو کر ایک دوسرے کی ہدایت و روشنی سے اپنے اپنے مخصوص حدود کے اندر فائدہ اٹھاتے ہیں۔

اوپر میں نے اس نظریہ کے، کہ جو شے نفس ہے وہی دماغ بھی ہے، جن معنی پر بحث کی ہے اس سے یہ نہ فرض کر لینا چاہئے کہ میرا مقصد اس نظریہ کی تائید ہے۔ کیونکہ عضویاتی نفسیات اور مابعد الطبیعیات کی تحقیقات کی رو سے، ایک دوسرا قوی احتمال یہ موجود ہے، کہ نفسی صفات کا محل جسم یا اس کے کسی جز سے الگ اپنا ایک ممتاز و جداگانہ

وجود رکھتا ہے، اور ان دونوں میں باہم جو رشتہ ہے وہ ایک دائمی شرکت عمل یا تعامل کا رشتہ ہے[1] مجھ کو یہاں جس بات پر زور دینا ہے، وہ یہ ہے، کہ ہم اس مسئلہ کے متعلق جو نظریہ بھی اختیار کریں، اتنا بہر حال ماننا پڑے گا، کہ محض نفسی احوال و اعمال کا نہیں بلکہ ایک نفس کا بھی وجود ہے۔ باقی رہا یہ سوال، کہ جو چیز نفس ہے، وہ مادہ کا کوئی جز ہے یا نہیں تو یہ ایک الگ مسئلہ ہے، جس کا فیصلہ اصولاً دائرۂ نفسیات سے باہر ہے۔

۶۔ مزاج ذہن

اب ہم ایک نہایت اہم سوال کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ کیا کسی شے کے نفسی یا ذہنی ہونے کے محض یہ معنیٰ ہیں، کہ وہ شعور اور اسکے مختلف احوال و تغیرات پر مشتمل ہوتی ہے؟ یا غیر شعوری احوال و اعمال بھی انفرادی ذہن کی ساخت میں داخل ہیں؟ اس سوال کے سمجھنے کے لئے پہلے ہم کو کوئی ایسا معیار مقرر کر لینا چاہیئے جس کی بنا پر ہم ذہنی اور غیر ذہنی شے میں تمیز کر سکیں۔ اس کی ممکن ابتدا ذہن کی صرف اس تعریف سے ہو سکتی ہے، کہ وہ ایک ذات شاعر یا ذی شعور فرد کا نام ہے۔ باقی اور کسی شے کا ذہنی سمجھنا صرف اس صورت میں حق بجانب ہو سکتا ہے، جبکہ اس کو شعوری احوال و اعمال سے کوئی تعلق و واسطہ ہو۔ یعنے یہ شے ایسی ہو کہ کسی انفرادی شعور سے متعلق کئے بغیر اس کی نوعیت کا تصور ہی نہ ہو سکے۔

اس کو زیادہ اچھی طرح سمجھنے کے لئے، ہم کو عالم مادی کی ایک مماثل صورت سے مدد مل سکتی ہے جو علمی یا حکیمانہ (سائنٹفک) خیال پر مبنی ہے۔ علم طبیعی کے طالب علم کے لئے مادہ کی ابتدائی تعریف یہ ہے کہ جس میں امتداد، وضع اور بالخصوص حرکت مکانی پائی جاتی ہو۔ لیکن علم طبیعی کا طالب علم ان صفات کے علاوہ دیگر صفات کو بھی مادہ کی ماہیت میں داخل سمجھنے پر اپنے کو مجبور پاتا ہے۔ مثلاً وہ اس میں کمیت، قوت یا انرجی کا وجود ماننے پر بھی مجبور ہے۔ اگر بعض خاص شرائط یا حالات کے اندر سونے کے ایک گیند کو حرکت دی جائے تو یہ ایک خاص شرح رفتار سے حرکت کرے گا۔ پھر اگر بعینہٖ انہی حالات کے اندر اور اسی جسامت کے ایک آہنی گیند کو حرکت دی جائے، تو یہ سونے کے گیند کی بہ نسبت زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرے گا یعنے اسکی شرح رفتار

---

[1] میکڈوگل نے اپنی حال کی تصنیف "نفس و جسم" میں اس خیال کی نہایت خوبی کے ساتھ توضیح و تائید کی۔

ڈھائی گنا زائد ہوگی۔ لہٰذا سوال یہ ہے کہ اس اختلاف کی کیا وجہ ہے ؟ علم طبیعی کا طالب علم اس کا جواب صرف یہی دیسکتا ہے کہ یہ اختلاف کسی نہ کسی طرح لوہے اور سونے دونوں اجسام کی فرقِ ماہیت پر مبنی ہے۔ اس اختلاف کا نام وہ کمیت کا اختلاف رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ سونے کے گیند کی کمیّت ؟ لوہے کے گیند سے ڈھائی گنا بڑی ہے۔ اب یہاں خیال کرنے کی بات یہ ہے کہ عالم طبیعیات کے لئے یہ کمیّت واقعی حرکت جسم کی طرح کوئی براہ راست محسوس و مشاہد شے نہیں ہے۔ بلکہ اس کو ہم صرف اس کے آثار و نتائج کے واسطہ سے مستنبط کرتے ہیں، اور صرف انہی آثار و نتائج کے تعلق سے اس کا تصور ممکن ہے۔ یعنے اس کا تصور ہم صرف ایک ایسی شے کی حیثیت سے کر سکتے ہیں جو دیگر اعتبارات کے یکساں ہونے کے باوجود ان کے عمل میں کسی خاص فرق و اختلاف کا موجب ہوتی ہے۔

علیٰ ہذا جس شے کو علماء طبیعیات انرجی کہتے ہیں، وہ بھی کمیت ہی کی طرح کی ایک ہی شے ہے۔ مثلاً ایک آدمی ایک بڑے پتھر کو پہاڑ کی چوٹی پر لیجانا چاہتا ہے۔ اس کو پتھر کے وزن کی مزاحمت پر غالب آنے کے لئے جو زور لگانا پڑتا ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ آدمی اس پتھر پر عمل کر رہا ہے۔ یعنے عمل کرنا نام ہوا مزاحمت پر غالب آنے کا۔ اب جب یہ پتھر چوٹی پر پہنچ گیا۔ تو اس کی بدولت خود اس کے اندر عمل کی ایک استعداد پیدا ہو جاتی ہے، جو اس عمل کے مساوی و مناسب ہوتی ہے جو چڑھاتے وقت اس پر کیا گیا تھا۔ چنانچہ اس کو اگر پہاڑ سے پھر گرا دیا جائے تو راستہ میں جس شخص کے سر پر گرے گا، اس کا سر پھوڑ دیگا، اور زمین پر جہاں گرے گا گڑھا پڑ جائے گا اسکے علاوہ راستہ میں جن چیزوں سے ٹکرّ یا رگڑ کھائے گا، ان میں گرمی پیدا ہو جائے گی۔ عمل کی یہ استعداد جو پتھر کی جانب منسوب کی جاتی ہے، اس حالت میں بھی اس میں موجود ہے جبکہ وہ چوٹی پر بیکار و بلے حرکت پڑا ہوا ہے۔ اس حالت میں اس کا نام بالقوہ یا امکانی انرجی ہے یہ بالقوہ انرجی کیا ہے ؟

ظاہر ہے کہ یہ شکل، وضع یا حرکت کی طرح ایجابی طور پر کوئی مشاہد و محسوس شے نہیں ہے۔ بلکہ اس کا تصور یا تو صرف اس حیثیت سے کیا جا سکتا ہے، کہ یہ کسی جسم یا نظام اجسام کے محض امکان عمل کا نام ہے، یا پھر اس حیثیت سے، کہ یہ ایک ایسی

شے ہے، جس پر یہ امکان منحصر ہے، اور جس کی کسی اور طریقہ سے تعریف نہیں ہوسکتی۔ یہاں ہم کو اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں، کہ ان دونوں احتمالات میں سے کونسا صحیح ہے؟ البتہ ہمارے مقصد کے لئے اتنا یاد رکھنا نہایت اہم ہے، کہ خواہ انرجی امکان محض ہو یا نہ ہو، لیکن متعلم طبیعیات اس کے ذکر و خیال کرنے پر ہمیشہ اسی طرح مجبور ہے، کہ گویا یہ کوئی واقعی اور ایسی شے ہے جو برابر ایک جسم یا نظام اجسام سے دوسرے اجسام میں اس طرح منتقل ہوتی رہتی ہے، جیسے کوئی عرق ایک ظرف یا بوتل سے دوسری بوتل میں انڈیل دیا جاتا ہے۔ مزید برآں اس انتقال اور تبدیلی ظرف سے خود اس مظروف کی نوعیت میں بھی تبدیلی ہوجاتی ہے۔ کبھی یہ میکانکی انرجی کی صورت اختیار کر لیتی ہے، کبھی برقی انرجی کی، کبھی نوری انرجی کی، کبھی مقناطیسی انرجی کی۔ ساتھ ہی اپنے ان تمام تغیرات و تبدلات کے باوجود کمیّت کے لحاظ سے یہ مستمر و غیر متغیر خیال کی جاتی ہے۔ یعنے ان تغیرات کی وجہ سے اس کی مقدار میں کوئی کمی زیادتی نہیں واقع ہوتی۔

اسی طرح نفسیات میں بھی ہم بے اس کے قدم نہیں اٹھا سکتے، کہ کچھ نہ کچھ ایسے غیر شاعر عوامل کا وجود پہلے تسلیم کریں، جو شعور کے ساتھ ایک معنیٰ کر کے ویسا ہی تعلق رکھتے ہیں جیسا کہ کمیّت اور انرجی کو حرکت کے ساتھ ہے۔ ان غیر شاعر عوامل کا عام نام "مزاج ذہن" ہے۔ ذہنی مزاج سے کیا مراد ہے، اس کی توضیح ان صورتوں سے ہوسکتی ہے، جن میں کہ گذشتہ تجربہ موجودہ تجربہ کی نوعیت پر موثر ہوتا ہے۔ مثلاً میں ایک شخص سے آج ملتا ہوں، جس کا خیال پھر میرے ذہن میں اس وقت تک نہیں آتا، جبتک کہ ایک ہفتہ یا ایک مہینہ گزر جانے کے بعد دوبارہ اس سے ملاقات نہ ہو۔ لیکن جب دوبارہ ملاقات ہوتی ہے تو میرا شعور اس کے متعلق، پہلی ملاقات سے مختلف ہوتا ہے۔ خصوصاً اس لحاظ سے کہ اب میں اس کو ایک ایسے شخص کی حیثیت سے پہچانتا ہوں جس کو پہلے دیکھ چکا ہوں۔ مگر یہ پہلے کا دیکھنا میرے شعور کی ایسی حالت ہے، جس کو ختم ہوئے ایک ہفتہ یا ایک مہینہ گزر چکا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ میرے موجودہ شعور پر جبکہ میں اس شخص کو دوبارہ دیکھ رہا ہوں، گذشتہ دیکھنا کیسے موثر ہوتا ہے؟

اگر اس شخص کی پہلی ملاقات کا ادراک و شعور بالکل اس طرح فنا ہو گیا ہوتا کہ بعد کو اس کا قطعاً کوئی اثر نہ باقی رہتا، تو میرا موجودہ شعور جبکہ میں اس سے دوبارہ مل رہا ہوں، بعینہ ایسا ہوتا کہ گویا میں بالکل پہلے پہل مل رہا ہوں۔ لیکن واقعاً ایسا نہیں ہوتا۔ لہٰذا ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ واقعی شعور کے فنا ہونے کے بعد بھی ممکن شعور کے لئے بطور شرط یہ برابر قائم رہتا ہے، یا یوں کہو کہ اس شعور کے لئے بطور ایک ایسے مستقل امکان کے باقی رہتا ہے، جو مناسب موقع پیدا ہونے پر واقعی تجربہ کی تعیین و تجدید کے لئے رونما ہو جاتا ہے۔ موقع پیدا ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں، کہ اس آدمی کا از سر نو ادراک ہی ہو۔ مثلاً اگر تعارف کراتے وقت اس آدمی کا نام مجھ کو بتایا گیا تھا تو ہفتہ بھر کے بعد صرف نام کا سننا ہی اس کا تصور پیدا کر دینے کے لئے کافی ہوگا، اور یہ تصور اغلباً شخص مذکور کی ایک ذہنی تصویر پر بھی مشتمل ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس اعادۂ تصور کی توجیہ صرف نام کی آواز سے نہیں ہو سکتی، بلکہ تعارف کے وقت جو گذشتہ تجربہ ہوا تھا، اس کے کسی باقی رہنے والے اثر کا ماننا ضروری ہے۔

ہمارے اکثر ذہنی اکتسابات، ذہنی آثار یا مزاجوں ہی کی حیثیت رکھتے ہیں، جو واقعی شعور کی صورت میں ہمیشہ پیش ذہن نہیں رہتے۔ مثلاً جب کسی شخص کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ ریاضی جانتا ہے، یا ایک سال پہلے کے واقعات اس کو یاد ہیں، تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ ریاضی کے تمام مسائل اور سال گذشتہ کے تمام واقعات، جو اس کو یاد ہیں، وہ واقعاً اس وقت شعور کے سامنے ہیں۔ بالکل ضروری نہیں، کہ وہ مسائل ریاضیات یا واقعات گذشتہ کا ذرا بھی خیال کر رہا ہو۔ بلکہ مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ اگر موقع پڑے تو وہ ان مسائل و واقعات کو ذہن کے سامنے لانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ نیز یہ سابقہ ذہنی اکتسابات حسب موقع حیات شاعرہ کی آیندہ تاریخ پر دوسرے طریقوں سے بھی اثر ڈالتے ہیں۔

ذہنی مزاج کو ہم ایک قسم کی ذہنی عمارت قرار دے سکتے ہیں، جسکو عمل شعور برابر بناتا اور جس میں ہمیشہ ترمیم و تغیر کرتا رہتا ہے اور پھر یہ تعمیر اپنی باری سے آئندہ عمل شعور کی تشکیل و ترمیم پر اثر ڈالتی ہے۔ ہم اس تعمیر اور اس کے عمل کے بہت سے قوانین عامہ معلوم کر سکتے اور بتا سکتے ہیں، کہ یہ کیوں کر بتدریج اس طرح

نشو و نما پاتی ہے، کہ حیات شاعرہ کا ہر لمحہ اس میں کچھ ایسی تبدیلی چھوڑ جاتا ہے جس سے بعد کے آنے والے اجزاء شعور میں ترمیم ہوتی رہتی ہے، یہاں تک کہ اس شعور کی تعمیر اور حیاتِ شاعرہ پر اس کا اثر نہایت پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ لیکن خود شعور کے مقابلہ میں یہ عامل یا موثر جز نسبتاً پائدار و غیر متغیر ہوتا ہے[1]"۔

فکر و تجربہ کی آیندہ ترقی اپنی رفتار کے ہر لمحہ میں گذشتہ تجربہ کے پیدا کئے ہوئے ایک باقاعدہ نظام حالات کے تابع ہوتی ہے لیکن یہ حالات بذات خود شعوری طور پر موجود نہیں ہوتے۔ مثلاً کوئی نام یاد کرنے کا جو عمل ہوتا ہے، اس پر غور کرو کہ یاد کرنے کی کوشش تو ایک شعوری عمل ہوتی ہے، مگر اس کوشش کی کامیابی یا ناکامی دوسرے عوامل پر منحصر ہوتی ہے، مثلاً اس کا انحصار اس ذہنی اثر یا مزاج پر ہوتا ہے جو ان گذشتہ شعوری تجربات کے دوران میں بنا ہے، جن میں یہ نام آیا یا اس کا ذکر ہوا تھا۔ اس اثر یا مزاج سے تعلق رکھنے والے حالات ہی اس امر کا تعین کرتے ہیں، کہ یہ نام جلد یاد آجائے گا یا دیر میں، یا سرے سے نہ یاد آئے گا۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کہ جس وقت ہم اس نام کو یاد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، نہ یاد آئے، لیکن بعد کو کسی وقت جب ہم دوسری باتوں میں مشغول ہیں تو یہ اچانک یاد آجاتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یاد کرنے کی شعوری کوشش نے ہمارے اندر ایک ایسا غیر شعوری عمل جاری کر دیا تھا، جو شعوری کوشش کے ختم ہونے کے بعد بھی باقی رہا اور جو بالآخر نام کو یاد دلا کے یعنے شعور کے سامنے واقعاً لا کے رہا۔

غرض نام یاد کرنے کی اس صورت میں جو کچھ ہوتا ہے، وہی ہماری ساری حیات ذہنی میں بھی ہوتا رہتا ہے۔ خواہ میرے خیالات سرعت کے ساتھ آئیں یا بطوء کے ساتھ آسانی کے ساتھ یا دشواری کے ساتھ، ہر صورت میں وہ ایسے حالات کی شرکت عمل پر موقوف ہوتے ہیں جو میرے موجودہ شعور کی تحلیل سے کسی طرح بھی نہیں دریافت ہو سکتے۔ کیونکہ ان پر تنہا میری شعوری فعلیت ہی عامل نہیں ہوتی، بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ شعوری فعلیت ہمیشہ کسی اور شے کے تابع ہوتی ہے، اور خود نتیجہ کا صرف انتظار کرتی

---

[1] میکڈوگل در نفس و جسم" ص ۱۶۵

رہتی ہے جو ممکن ہے کہ اس کے مطلب کے موافق ہو، اور ممکن ہے کہ ناموافق ہو۔

دو مثالیں اور لو۔ حال میں اپنے ایک دوست سے میں معاہدینؑ کے متعلق باتیں کر رہا تھا۔ اس نے بیان کیا، کہ اسکاٹ نے اپنے ناول "اولڈ مارٹالٹی" میں لکھا ہے، کہ معاہدین میں "اس کے سوا کوئی اور انسانی بات نہ تھی، کہ وہ (چوپاؤں کے خلاف۔م) پچھلی ٹانگوں سے چلتے تھے۔" میں نے کہا کہ مجھ کو شک ہے کہ یہ عبارت اس ناول میں ہے۔ چنانچہ میرے دوست نے کتاب کو الٹا پلٹا، مگر یہ الفاظ نہ ملے۔ دوسرے دن صبح وہ میرے پاس عبارت مذکور کو نقل کر کے لائے۔ ہوا یہ کہ مجھ سے جدا ہونے کے بعد جبکہ ذہن سے اس بحث کا خیال جا چکا تھا، وہ اپنی کتابوں میں اولڈ مارٹالٹی نہیں، بلکہ لاکھارٹ نے اسکاٹ کی جو سوانح عمری لکھی ہے اس کو الٹ پلٹ رہے تھے کہ ٹھیک اس صفحہ پر نظر جا پڑی، جس میں مذکورۂ بالا عبارت اسکاٹ کے ایک خط میں موجود تھی۔

دوسری مثال مصنفین کے تجربہ سے لو۔ جوان کو مشق تصنیف میں اکثر پیش آتا ہے روسو نے لکھا ہے، کہ "میرے خیالات میرے دماغ میں ایک عجیب طریقہ سے مجتمع ہوتے ہیں، گویا تاریکی میں ادھر ادھر بھٹک رہے ہیں۔ ان کا ہیجان اس درجہ بڑھتا ہے کہ میرا دماغ درہم برہم ہو جاتا ہے، اور دل دھڑکنے لگتا ہے۔ اس حالت میں مجھ کو کوئی شئے صاف طور پر نہیں نظر آتی نہ میں ایک لفظ لکھ سکتا ہوں، بلکہ مجھ کو کچھ دیر انتظار کرنا پڑتا ہے۔" ایسا ہی نقشہ فلابرٹ نے بھی کھینچا ہے، کہ "مجھ پر ایک طیش کی سی حالت طاری ہے اور یہ نہیں معلوم کہ کیوں۔ ممکن ہے کہ میرا ناول اس کا سبب ہو۔ یہ ٹھیک نہیں چلتا، سب غلط ہوتا چلا جاتا ہے۔ میں اتنا تھکا ہوا معلوم ہوتا ہوں، کہ اگر پہاڑ بھی اٹھا لیتا تو اتنا نہ تھکتا۔ بعض اوقات میں رو دیتا ہوں ..... اس طرح چار گھنٹے گذر گئے اور میں ایک فقرہ نہ لکھ سکا۔ؑ" اس قسم کا مبہم ذہنی ہیجان مزاج ذہن کے پیچیدہ اعمال کو

ؑ اسکاٹ لینڈ کی ایک جماعت جس نے ایک مذہبی معاہدہ کیا تھا۔م

ؑ بنٹ Annea Psiyoology سنہ ۱۸۹۴ء۔ ص ۸۰، ۷۹۔ جو سیر رنڈ نے "برٹش اکاڈمی" کی روداد بابتہ سنہ ۱۲-۱۹۱۱ء میں اس کا ترجمہ و اقتباس کیا ہے۔

مستلزم ہے اور آخری نتیجہ جو ان مصنفین کی صاف اور سلیس عبارات اور مرتب و منظم الفاظ میں ظاہر ہوتا ہے، وہ ان ہی پیچیدہ اعمال کی پیداوار ہوتا ہے۔

اوپر کی بحث کے بعد اب ہم اختصار کے ساتھ تین سوالوں کا جواب دیسکتے ہیں: (۱) ہم کو یہ کیسے معلوم ہوا کہ ذہنی مزاج کا وجود ہے؟ (۲) ذہنی مزاج کیا ہے؟ (۳) اور ہم اس کو ذہنی کیوں سمجھتے ہیں؟ پہلے سوال کا جواب تو یہ ہے کہ ذہنی مزاج کے وجود کا علم ہم کو اس کے آثار سے حاصل ہوتا ہے، یعنے یہ ایسے عوامل و شرائط کا نام ہے جن کے بغیر حیات شاعرہ کا بہاؤ ناممکن ہے بالکل اسی طرح، جیسے کہ ایک عالم طبعیات کمیت اور انرجی کو اس لئے مانتا ہے، کہ یہ اجسام کی حرکت مکانی کے لئے ناگزیر عوامل و شرائط ہیں۔

دوسرا سوال، کہ ذہنی مزاج کیا ہے؟ اس کے جواب میں اتنا کہنا کافی ہے کہ اس کی ماہئیت کا پتہ اس کے عمل اور اس کی اصل سے چلتا ہے، یعنے حیاتِ شاعرہ کا بہاؤ اس سے کس طرح مشروط ہے، اور یہ خود اعمال شعور سے کس طرح پیدا اور متغیر ہوتا ہے عالم طبعیات بھی اس سوال کا جواب، کہ کمیت اور انرجی کیا ہے؟ اسی نوعیت کا دیسکتا ہے۔ یعنے اس کے نزدیک کمیت اور انرجی صرف ایسے حقائق ہیں، جن سے حرکت اجسام کا مادی عمل خاص خاص طریقوں سے مشروط ہوتا ہے۔ مابعد الطبعیات میں اس قسم کے جوابات غیر تشفی بخش سمجھے جاسکتے ہیں، کیونکہ یہ انتہائی اور مکمل صداقت کو معلوم کرنا چاہتی ہے۔ لیکن نفسیات کا کام مابعد الطبعیات کے مسائل کا حل کرنا نہیں ہے۔ اس کا کام صرف انفرادی اذہان کے قوانین و شرائط کا منظم شکل میں پیش کردینا ہے۔

باقی رہا آخری سوال، کہ ان مزاجوں کو ہم ذہنی واقعات کیوں قرار دیتے ہیں، تو یہاں بھی ہم کمیت اور انرجی ہی کی مثال سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ متعلم طبعیات کے نزدیک کمیت اور انرجی اس لئے طبعی واقعات ہیں کہ ان کے تمام تر معنی اور ان کا سارا مفہوم یہی ہے، کہ یہ مادی واقعات یعنے اجسام کی حرکت مکانی سے تعلق رکھتے ہیں۔ علیٰ ہذا القیاس متعلم نفسیات کے لئے بھی ذہنی مزاج اس لئے ذہنی واقعات ہیں کہ ان کے سارے معنی اور ان کا سارا مفہوم یہی ہے، کہ یہ شعور اور اس کے مختلف

تغیرات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اب اگر عالم طبیعیات کو یہ یقین دلایا جائے کہ انرجی درحقیقت ایک نفسی شے ہے، جیسا کہ ممکن ہے کہ یہ ہو، تو بہ حیثیت عالم طبیعیات کے اس کے لئے یہ ایک غیر متعلق بات ہوگی کیونکہ طبیعیاتی اغراض کے لئے وہ پھر بھی انرجی کو مادی عمل سے وابستہ اور اسی۔ لئے خود اس کو مادی سمجھنے پر مجبور رہے گا، صرف اس بنا پر کہ انرجی کو نفسی واقعہ سمجھنے کی بھی وجہ موجود ہے، متعلم طبیعیات کے نزدیک اس کا مادی واقعہ ہونا باطل نہیں ہوجا سکتا۔ اسی طرح اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ ذہنی مزاج طبیعی واقعات بھی ہیں، تو بھی عالم نفسیات کے لئے ان کا ذہنی ہونا باطل نہ ہوگا۔

اسی نقطۂ نظر سے ہم کو اس مسئلہ پر بھی پہنچنا پڑتا ہے کہ ذہنی مزاج درحقیقت عضویاتی مزاج ہے اور یہ سچ ہے کہ عضویاتی مزاج کا وجود ہے۔ کیونکہ دماغی اعمال دماغی مادّہ میں تبدیل و ترمیم کا باعث ہوتے ہیں، اور یہ تبدیل و ترمیم اپنے بعد کے اعمال دماغی کی نوعیت و وقوع پر موثر ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے عضویاتی مزاج طبیعی واقعات ہیں کیونکہ یہ خود محض مادی اعمال کا نتیجہ سمجھے جاتے ہیں، اور دیگر مادی ہی اعمال پر اثر رکھتے ہیں۔

اسی بنا پر بہت سے اساتذہ اس کے قائل ہوگئے ہیں کہ جس چیز کو ہم ذہنی مزاج کہتے ہیں، وہ درحقیقت عضویاتی مزاج ہے، لیکن قطعی طور پر یہ سوال بالکل وہی ہے، جس پر ہم ابھی اوپر بحث کر آئے ہیں، کہ نفس درحقیقت بعینہ جسم ہے۔ کیونکہ یہ فرض کرنے کے باوجود کہ جو شئے عضویاتی مزاج ہے وہی ذہنی مزاج بھی ہے پھر بھی اس کی ماہیت کے یہ دو پہلو اس قدر مختلف و ممتاز ہیں کہ ان کا باہمی تعلق معلوم کرنے سے پہلے، ان پر جداگانہ بحث نہ صرف ممکن ہے، بلکہ ہونی بھی چاہیے۔

علاوہ ان مذکورۂ بالا مزاجوں کے جو سابق تجربہ کے مابقی آثار کی حیثیت رکھتے ہیں، کچھ اور خلقی مزاج بھی پائے جاتے ہیں، یعنے وہ رجحانات اور صلاحیتیں جو یوم پیدائش سے ساتھ آتی ہیں۔ مثلاً بعض آدمیوں میں پیدائشی طور پر موسیقی کا شوق و رجحان پایا جاتا ہے، اور بعضوں میں ریاضیات کا۔ اس قسم کی خلقی صلاحیت و استعداد کچھ تو اس اصلی قابلیت پر مشتمل ہوتی ہے، کہ آدمی خاص خاص صنف کی چیزوں میں قدرۃً دلچسپی محسوس کرتا ہے اور کچھ اس پر کہ جو شے آدمی سیکھتا ہے،

قدرتی طور پر وہ اس کو جلد یاد و محفوظ ہو جاتی ہے۔

اس پیدائشی صلاحیت کے اختلافات مختلف انواع حیوانات کے باہمی مقابلہ سے نہایت واضح و نمایاں ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بلی کا بچّہ بلا کسی سابق تجربۂ متعلقہ کے ادنیٰ دھاگوں کے ہلتے ہوئے گیند کے ساتھ جو دلچسپی ظاہر کرتا ہے وہ خرگوش میں قطعاً نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح مینا میں آوازوں کی نقالی کی جو قابلیت و صلاحیت پائی جاتی ہے، وہ کانری (ایک ولایتی پرند) میں نہیں پائی جاتی۔ "وشام کے وقت کا اثر مختلف جانوروں پر مختلف پڑتا ہے۔ مرغیاں اپنے دڑبے میں چلی جاتی ہیں، لومڑی شکار کے فراق میں نکل پڑتی ہے اور شیر کی گرج جو گیدڑوں کو مجتمع کرتی ہے، بھیڑوں کو تتر بتر کر دیتی ہے۔ ..... ہر فرد بشر اپنی اپنی جگہ پر صدہا تجربوں سے گزرتا ہے لیکن ان میں صرف چند ہی ایسے ہوتے ہیں جن سے اس کو خاص لگاؤ ہوتا ہے، اور جو اس کے اندر نفرت یا رغبت کے جذبہ کو ابھار سکتے ہیں۔[۵]

ابھارنے کا یہ اثر کن خاص تجربات میں پایا جاتا ہے، اس کا انحصار در اصل آدمی کے پیدائشی مزاج ہی پر ہوتا ہے۔

---

[۵] دیکھو جے وارڈ کا مضمون "نفسیات" انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا۔ گیارھواں ایڈیشن، جلد ۲۲ ص ۵۵۲۔

باب (۲)

نفسیات کے طریقے اور معلومات

۱۔ نفسیات کی قبل العلمی بنیاد

تمام علوم کی بنیاد اور ان کا اصلی سرچشمہ انسان کی معمولی فہم سلیم' یعنے وہ معلومات ہیں' جن کو دور علم سے پہلے عام راہ چلتو آدمی' اپنی روزانہ زندگی میں حاصل کرتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر یوں کہو کہ روزمرہ کی عملی زندگی میں اشیا اور ان کے افعال وخواص سے ہم کو جو واقفیت حاصل ہوتی رہتی ہے' اسی سے تمام علوم کا نشوونما ہوتا ہے۔ جس سے نفسیات بھی مستثنیٰ نہیں۔ کیونکہ اس کی ابتدائی بنیاد تحقیقات علمی سے قبل کے اُن معلومات پر ہے' جو ہم کو اپنے اور اپنے ہم جنسوں کے ذہنی افعال کے متعلق حاصل ہوتے رہتے ہیں' اور جن کے بغیر اجتماعی تعلقات اور باہمی معاشرت ناممکن تھی۔

جماعت کے افراد وارکان ہونے کی حیثیت سے ہم برابر اپنے ہم جنسوں کی ظاہری گفتار وکردار افعال وحرکات کے ذریعہ سے' ان کے ہنگامی احوال ذہن اور نسبتًہ دائمی میلانات' یعنے فوری خیالات جذبات' خواہشات' وارادات' اور فکر احساس وارادہ کے قائم وعادی طریقوں کا پتہ چلاتے رہتے ہیں' اس طرح ہم میں سے ہر شخص اپنی معمولی معاشرت میں ذہنی افعال وقوانین کا اتنا علم حاصل کرلیتا ہے' جو روزانہ زندگی کی عملی ضروریات کے لئے کافی ہوتا ہے۔

یہ علم مادہ اور مادی واقعات کا علم نہیں ہوتا۔ اس کی نوعیت دور علمی سے پہلے کے عضویات کی نہیں' بلکہ نفسیات کی ہے کیونکہ یہ انسان کے دماغی افعال کا نہیں' بلکہ ذہنی افعال کا علم ہوتا ہے۔ اس میں یہ تک نہیں مفروض ہوتا' کہ دماغ جیسی کسی شے کا سرے سے وجود بھی ہے۔ یہ دراصل ایسے ذہنی واقعات کا علم ہوتا ہے' جن کو نہ دیکھا جا سکتا ہے اور نہ چھوا۔ ہم کو اپنے ہم جنسوں کے جسمی وجود سے اتنی غرض وہ دلچسپی نہیں ہوتی' جتنی کہ

ان کی اس شعوری حیات سے، جو جسمی حیات کے ساتھ وابستہ ہے۔
اس قبل العلمی نفسیات کی بنیاد اپنے عام طور سے مطالعۂ نفس پر نہیں ہوتی۔ بلاشبہ ذی شعور افراد کی نظر کس حد تک خود اپنے افعال نفس پر بھی پڑتی ہے، لیکن چونکہ ان کی اغراض کا زیادہ تر تعلق اجتماع سے ہوتا ہے اس لئے ان کی اصلی دلچسپی دوسروں ہی کے اذہان و نفوس کے ساتھ ہوتی ہے، اور خود اپنی ذات کے ساتھ محض دوسروں کے تعلقات کی بناء پر معمولاً ہم کو اپنی ذات کا جو علم و وقوف ہوتا ہے، وہ مختلف تعلقات اجتماعی کے لحاظ سے، دوسروں ہی کی ذات کے علم و خیال کے ساتھ غیر منفصل طور پر وابستہ ہوتا ہے۔ مدرسہ کا بچہ، جب اپنے استاد، اپنے ہم جولیوں، اپنی ماں، یا اپنی ننھی سی بہن کے ساتھ ہوتا ہے تو ان اختلافات کے اعتبار سے اس کا خیال خود اپنی ذات کی نسبت بھی مختلف ہوتا ہے۔ کسی شخص کے شعور ذات کی اس حالت کا اندازہ کرو جبکہ اسی کی کسی ظرافت کا جواب لوگ ہنسی اور قہقہوں کے بجائے خلاف توقع خاموشی اور سرد مہری سے دیں۔
جس طرح آئینہ میں ہم کو خود اپنا چہرہ دکھائی دیتا ہے، اسی طرح دوسروں کے ذہن کو ہم اپنی حالت کا آئینہ خیال کرتے ہیں، اور سمجھتے ہیں کہ ہم پر جو حالت طاری ہے، ہمارے چہرہ سے لوگ اس کو دیکھ رہے ہیں۔ اس لئے ابتداءً ہماری توجہ و دلچسپی اپنے بجائے دوسروں کی حیات ذہنی سے زیادہ متعلق ہوتی ہے۔ باقی رہا مطالعۂ نفس کی خاطر خود اپنے نفس کا مطالعہ تو اس کی باری علی العموم نسبۃً بعد کو آتی ہے۔
لیکن یہاں ایک دشواری کا ذکر ضروری ہے۔ وہ یہ کہ دوسروں کی حیات ذہنی کے علم کی کنجی بالآخر خود اپنی حیات ذہنی کا علم ٹھہرتا ہے۔ بالذات و براہ راست نہ ہم کسی دوسرے کے جذبات کا احساس کر سکتے ہیں، اور نہ اس کے خیالات کو خود سونچ سکتے ہیں اسی لئے جب ہم اس کے ظاہری حرکات و سکنات سے ذہنی واقعات کا اندازہ کرتے ہیں تو بالآخر ہم کو اپنے ہی ذاتی تجربہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ اپنے علاوہ دوسرے کے ذہن میں جو کچھ گزرتا ہے، اس کا خیال کرنے کے لئے لازمی ہے کہ ہم کسی نہ کسی طرح اپنے ہی احوال شعور سے اس کا موازنہ کریں۔ لہذا اب دشواری یہ ہے کہ ان بظاہر دو متضاد باتوں میں تطبیق کی کیا صورت ہے (۱) کہ ایک طرف تو دوسروں کے متعلق ہمارا علم خود اپنی ذات کے علم پر مقدم ہوتا ہے، اور (۲) دوسری طرف دوسروں کے

ظاہری اطوار سے ان کے شعوری احوال کا قیاس اس پر موقوف ہے کہ ہم خود کم و بیش اسی طرح کے احوال کا تجربہ رکھتے ہوں۔

اس مشکل کا حل وہی تفریق و امتیاز ہے جو اوپر ہم ذاتی تجربے اور اس تجربے کے جاننے یا خیال کرنیکے مابین قائم کر آئے ہیں۔ نفس شعوری زندگی کا بسر کرنا اور بات ہے، باقی احوال شعور کا اس طرح مطالعہ شے دیگر ہے، کہ ان کی ماہیت و نوعیت کا ہم کو علم حاصل ہو، ان کے متعلق سوالات پیدا کئے جائیں، یا ان پر احکام لگائے جائیں، حتیٰ کہ یہ حکم کہ یہ موجود ہیں یا ان کا وقوع ہوتا ہے۔ جیسا کہ میں اوپر بیان کر آیا ہوں کہ جب کوئی آدمی پوری توجہ کیساتھ کسی شے میں مستغرق ہوتا ہے، تو وہ خود اپنی اس توجہ کی طرف متوجہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح کسی شے کی خواہش ہونا، خود خواہش کی حالت پر غور کرنے سے بالکل ممتاز و جداگانہ واقعہ ہے۔ یہی اصول صحیح معنی میں تمام دیگر ذہنی احوال شعور پر بھی صادق آتا ہے۔

البتہ حسوں کو ان کے معروضی ہونے کی بناء پر اس کلیہ سے مستثنیٰ فرض کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ حسوں پر توجہ کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ ان پر توجہ خارجی اشیاء اور ان کے صفات و علائق پر توجہ کا لازمی جز ہو، دوسرے یہ کہ عالم مادی کے واقعات و موجودات سے قطع نظر کر کے، کسی فرد کے ذاتی تجربات کی حیثیت سے ہم ان پر توجہ کریں۔ ابتدا میں ہماری توجہ کی یہ دوسری نہیں، بلکہ پہلی ہی صورت ہوتی ہے، یعنے ہماری دلچسپی کا اصلی تعلق حسوں کے ساتھ اس حیثیت سے نہیں ہوتا، کہ وہ خود ہمارے ذاتی تجربہ کے احوال ہیں، بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ہم کو مادی اشیاء کے وجود و نوعیت کی خبر دیتی ہیں۔ اور ابتداءً کیا معنی آخر تک بھی ہماری دلچسپی کی غالب حیثیت یہی رہتی ہے، مثلاً جب میں کسی گھوڑے یا درخت کو دیکھتا ہوں، تو بصری حسوں کا مجھ کو تجربہ ہوتا ہے، مگر ان حسوں کی جانب میری توجہ گھوڑے یا درخت کی جانب عمل توجہ کا صرف جز ہوتی ہے اور عموماً خود اپنے ذاتی تجربات پر میں غور نہیں کرتا۔ ایسا زیادہ تر اس صورت میں ہوتا ہے، جبکہ میں کسی دوسرے شخص کی حرکات و سکنات کے مشاہدہ میں مصروف ہوتا ہوں، مثلاً جب میں کسی آدمی کو سردی سے کانپتا دیکھتا ہوں، درآں حالیکہ میں خود گرمی اور آرام میں ہوں، تو میں اس کی سردی و تکلیف کا اپنی گرمی و آرام سے مقابلہ کرتا ہوں۔

نفس حیات شعوری لبسر کرنے اور اس پر غور و تامل کا یہی فرق ہے جس پر ہماری مذکورۂ بالا دشواری کا حل موقوف ہے۔ دوسروں کے تجربہ میں داخل ہونے کے لیئے اس کی بے شبہ ضرورت ہے، کہ اسی سے مماثل یا متعلق تجربات خود ہم کو حاصل ہو چکے ہوں، لیکن یہ ضروری نہیں، کہ ان تجربات کے متعلق ہم نے پہلے کبھی غور و فکر یا ان کا خیال کیا ہو، یا ان کو بیان کیا ہو یا ان کی تحلیل کی ہو۔

مثال کے لیئے فٹ بال کے ایک پرجوش تماشائی کو لو۔ وہ جوش میں اگر خود کھیلنے والوں کی سی حرکتیں کرتا ہے اس کے ذہن کو کم و بیش کھیلنے والوں کی فعلیت کا ایک تجربہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ ان کے تجربہ اور جذبات کا اندازہ کرتا ہے۔ لیکن وہ خود اپنے ذہنی احوال پر اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ذاتی تجربات ہیں مطلق متوجہ نہیں ہوتا۔ ان تجربات کے ذریعہ سے وہ کھیلنے والوں کی ذہنی حالت کو سمجھتا ہے۔ لیکن خود اپنی حالت ذہن کا وہ خیال نہیں کرتا۔ بلکہ اس کو غالباً اس کی بھی خبر نہیں ہوتی، کہ وہ کھیلنے والوں کی حرکات کی نقالی کر رہا ہے۔

معمولاً دوسروں کے اعمال ذہنی کا ہم کو جس طرح علم و وقوف ہوتا ہے، مذکورۂ بالا صورت کو اس کے لئے ایک نمونہ کی مثال سمجھنا چاہیئے۔ باقی اس کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں دی جاسکتی ہیں۔ تم ایک آدمی کو گرتے دیکھتے ہو، اور کم و بیش یہ جان جاتے ہو، کہ اس وقت اس کے نفس کی کیا کیفیت ہوگی، کیونکہ گرنے کا نظارہ تمھارے ذہن کو خود اپنے اسی قسم کے تجربہ کی جانب منتقل کر دیتا ہے۔ لیکن تم یہ نہیں کہتے، کہ "جب میں گرتا ہوں، تو ایک خاص کیفیت مجھ پر طاری ہوتی ہے، اور چونکہ یہ آدمی گرا ہے، اس لیئے یہ بھی اس کیفیت کا تجربہ کر رہا ہے۔ نیز یہ آدمی چونکہ زیادہ لنبا اور بھاری جسم کا ہے، اس لئے اس کا تجربہ زیادہ شدید اور بعض حیثیات سے میرے تجربہ سے مختلف ہوگا۔" اسی طرح کسی ناٹک یا ناول کے پڑھتے وقت فرضی اشخاص کے جذبات و خیالات کو تم برابر سمجھتے جاتے ہو، کیونکہ تم کو خود اسی کے مماثل تجربات حاصل ہو چکے ہیں۔ لیکن اس کی ضرورت نہیں، کہ تم اپنے ان تجربات پر پہلے غور و فکر بھی کر چکے ہو، اور اس کی تو اور بھی ضرورت نہیں، کہ ناول پڑھتے وقت یا ناٹک دیکھتے وقت تم صراحت کے ساتھ ان تجربات کا اعادہ یا خیال کرو۔

۲۔ قبل العلمی نفسیات کے مفروضات	قبل العلمی نفسیات کا جن مفروضات سابقہ پر انحصار ہے‘ وہ اصولی طور پر وہی ہیں جن پر علمی نفسیات کا انحصار

ہے۔ دونوں کے معلومات اور ان معلومات کا طریق استعمال دراصل ایک ہی نوعیت کا ہے۔ فرق جو کچھ ہے‘ وہ صرف عامیانہ اور عالمانہ حیثیت کا ہے۔ عالمانہ تحقیقات عامیانہ علم ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے‘ جس کی امتیازی خصوصیت محض یہ ہے کہ اس میں نظام و ترتیب پائی جاتی ہے‘ اور نظری جز زیادہ غالب ہوتا ہے۔

لہٰذا اب سوال یہ ہے‘ کہ ہم میں سے ہر شخص خود اپنے اور دوسروں کے ذہن کے متعلق روزانہ کی معمولی زندگی میں‘ جو علم حاصل کرتا رہتا ہے‘ اس کے اصولی مفروضات کیا ہیں؟

سب سے پہلا مفروضہ یا اصول موضوعہ تو یہ ہے کہ ذہنی احوال واعمال کا وقوع کم وبیش ایک خاص کلی نظام و ترتیب کے ماتحت ہوتا ہے‘ اور یہ ترتیب یا باقاعدگی تمام انفرادی اذہان میں یکساں ہوتی ہے‘ البتہ اختلاف حالات و شرائط کی بنا پر کچھ جزئی فروق پیدا ہوجاتے ہیں۔ مثلاً ہم سب روزانہ زندگی میں یہ توقع رکھتے ہیں‘ کہ جس شخص سے ہم اکثر ملتے رہے ہیں اور جس سے ابھی حال میں بھی ملاقات ہوچکی ہے وہ اگر پھر ہم کو کہیں دیکھے‘ تو پہچان لیگا۔ اسی طرح اگر کسی آدمی کا انگوٹھا زور سے کچل جائے‘ یا اس کی ساری دولت دفعتہً ضائع ہوجائے تو ہم جانتے ہیں‘ کہ عموماً اس پر ناگوار اثر پڑیگا۔ ہم مانتے ہیں‘ کہ ہمارے گردوپیش کے تمام اشخاص خاص خاص مقاصد کے درپے ہیں‘ اور ان کے وسائل حصول کی کوشش میں لگے رہتے ہیں۔ ہر طرف ہم کو کم وبیش ایسے مستقل اجتماعی نظامات ملتے ہیں‘ جن کی بنیاد انسان کی بڑی بڑی جماعتوں کے یکساں اعمال واطوار پر ہوتی ہے۔ مثلاً ریلوں کا انتظام‘ جہازات ڈاک خانے‘ کالج‘ گرجے‘ اور ہر قسم کے کاروباری کارخانے وغیرہ ہمارا سارا نظام اجتماعی اسی فرض پر مبنی ہے‘ کہ صورتوں کے جزئی اختلافات کے باوجود مختلف انسانی اذہان تقریباً یکساں طور پر عمل کرتے ہیں۔

دوسرا اصول موضوعہ قبل العلمی نفسیات کا یہ ہے کہ انسان کے ذہنی اعمال واحوال‘ اس کے جسمی افعال کے ساتھ کم وبیش ایک منضبط وابستگی رکھتے ہیں۔

مثلاً اگر ہم کسی شخص کو پانی میں ایک خاص انداز سے ڈھیلا پھینکتے دیکھیں تو سمجھ جاتے ہیں، کہ وہ چھچھلی کھیلنا چاہتا ہے۔ علیٰ ہذا اگر ایک آدمی بلا کسی جبر و اکراہ کے پابندی کے ساتھ کسی مضمون کے لکچروں میں شریک ہو تو ہم خیال کرتے ہیں، کہ اس کو اس مضمون سے دلچسپی ہے۔ اس طرح دوسروں کی ذہنی حالت کے معلوم کرنے کا واحد ذریعہ ہمارے پاس صرف ان کے جسمی افعال و اطوار اور الفاظ کی تعبیر و ترجمانی ہے۔ جن منطقی مقدمات پر یہ تعبیر و ترجمانی مبنی ہے، وہ یہی ہیں کہ جسمی افعال ذہنی واقعات کے ساتھ کم و بیش یکساں وابستگی رکھتے ہیں۔

یہ دونوں اصول موضوعہ اپنی نوعیت و ماہیت کے لحاظ سے اُسی طرح کے ہیں، جن پر عالم مادی کے متعلق ہمارا علم مبنی ہے۔ کیونکہ ان اصول کا منشا صرف یہ ہے، کہ یکسانی فطرت کا عام قاعدہ افعال نفس پر بھی صادق ہے۔ لیکن نفس میں جس انضباط و باقاعدگی کو ہم دریافت کرنا چاہتے ہیں، جب اس کی مخصوص نوعیت پر غور کرتے ہیں، تو صاف نظر آتا ہے، کہ یہ عالم مادی کی نوعیت انضباط سے مختلف ہے۔ کیونکہ عالم مادی کا نظام اصولی طور پر میکانکی ہے۔ اور حیات ذہنی کا نظام غایتی ہے۔ یعنے کسی خاص غرض و غایت کے ماتحت معلوم ہوتا ہے۔ عالم مادی ایک مکانی عالم ہے، اور طبیعی حوادث کا تعین تمام تر مکانی علائق و اعتبارات ہی سے ہوتا ہے، نیز خود یہ حوادث، اوضاع مکانی ہی کے اضافی تغیرات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بخلاف افراد شاعرہ (بہ حیثیت اس کے کہ وہ شاعرہ ہیں) اور ان کے تغیر پذیر شعوری احوال کے، کہ ان کو مکانی نہیں کہا جا سکتا۔ جس تعقل کی بنا پر ہم کو ذی شعور افراد کی وحدت شعوری کا علم حاصل ہوتا ہے، وہ مکانی یا مکانی علائق کا تعقل نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ذہنی اعمال کے راجع الی الغایات ہونے کا تعقل ہوتا ہے۔ اسی لئے جب ہم دریافت کرتے ہیں کہ فلاں شخص فلاں کام کیوں کرتا ہے، تو یہ معلوم کرنے کے بعد ہم کو تشفی ہو جاتی ہے کہ خود یہ کام اس کی مطلوبہ غایت ہے، یا کسی اور غرض و غایت کا وسیلہ ہے۔

۳۔ علمی نفسیات کے معلومات اور طریقے

حکیمانہ یا علمی نفسیات کے مقدمات و معلومات کی نوعیت اصولاً وہی ہے، جو قبل العلمی نفسیات کی۔ یعنے یہ خود اپنے انفرادی احوال نفسی پر فکر و تامل نیز دوسروں کے طور و طریق اور

ان کے جسمانی آثار کے مشاہدہ و تعبیر سے (جو ان کی شعوری زندگی پر دلالت کرتے ہیں) حاصل ہوتے ہیں۔ باقی جو شے نفسیات کو بہ حیثیت ایک خاص علم یا حکمت کے ممتاز کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس کی تحقیقات بہت زیادہ باقاعدہ استوار، مرتب اور جامع ہوتی ہے جس کی ضرورت روزانہ زندگی میں نہیں پڑتی۔ روزمرہ کی زندگی میں علم کی طلب زیادہ تر عملی ضروریات تک محدود رہتی ہے۔ بخلاف اس کے علم و حکمت کی خاص غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ روزانہ کے معلومات سے ممکن ترین وسیع اصول و کلیات اخذ کرے، اور ان اصول کو ایک مرتب وحدت کی شکل میں باہم دیگر وابستہ ثابت کر دکھائے۔

اس غرض کے لئے ضرورت ہے، کہ باقاعدہ طور پر سمجھ بوجھکر مطالعۂ نفس اور مشاہدۂ غیر دونوں سے کام لیا جائے، اور اس مطالعہ و مشاہدہ کی غایت تمام تر نظری اہمیت رکھنے والے وہ مسائل ہوں جن کا مدعا بہ حیثیت مجموعی اس علم کی ترقی ہے۔ یہ غرض و غایت ہم کو علمی اختبارات کے استعمال اور ممکن الحصول و کارآمد مقداری نتائج کے اخذ کی طرف لیجاتی ہے۔ نیز ہمارے دائرۂ تحقیقات کو بچوں، حیوانات اور غیر متمدن اقوام تک وسیع کر دیتی ہے، ساتھ ہی غیر معمولی احوال نفس، مثلاً جنون، تنویم مقناطیسی یا کسی حاسہ کے فقدان وغیرہ کی مختلف صورتوں کا بھی مطالعہ کرنا پڑتا ہے۔ مزید براں حیات جسمی کی بحث میں (بدیں وجہ، کہ وہ حیات ذہنی پر دال ہوتی ہے) نفسیات علمی صرف بیرون جسم کے ظاہری افعال پر قناعت نہیں کر سکتا، بلکہ اس کو جسم کی اندرونی ساخت اور عضویاتی اعمال خصوصاً آلات حس اور نظام عصبی کی تشریحی و عضویاتی تحقیق پر بھی توجہ کرنا پڑتی ہے۔

نفسیاتی معلومات کے حاصل کرنے کے لئے اوپر (۱) مطالعۂ نفس (۲) و مشاہدہ غیر کے جو دو طریقے ہم بتا آئے ہیں، ان پر اب آگے ہم کو الگ الگ بحث کرنی ہے۔ نیز نفسیات میں علمی اختبارات اور مقداری طریقوں کا جو استعمال اور جو نوعیت ہوتی ہے اس کے متعلق بھی کچھ کہنا ہے۔ لیکن ان مباحث کو شروع کرنے سے پہلے، نفسیاتی معلومات کی عام نوعیت و ماہیت کے متعلق ایک نہایت اہم و کارآمد امر کی طرف توجہ ضروری ہے۔ یعنے یہ کہ نفسیاتی معلومات میں صرف احوال ذہنی ہی نہیں بلکہ معروضات ذہن بھی من حیثیت معروضات داخل ہیں۔

۴۔ معروضات بحیثیت معلومات

اس کے سمجھنے کے لئے لفظ معروض اور معروضی کے نفسیاتی استعمال کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔
جس شے کو کوئی ذی شعور شخص مراد لے، یا جو اس کی نیت ہو، وہ بوقت مراد یا نیت اس شخص کا معروض ہے۔ اس کا معروض ہونا اس پر موقوف نہیں، کہ فی الواقع وہ شے موجود ہے یا نہیں، یا اس کے وجود کی کیا نوعیت وحقیقت ہے۔ مثلاً ایک شخص خواب میں سبزہ گھوڑا دیکھ رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ گھوڑا نہ حقیقۃً اس کے سامنے موجود ہے، اور نہ اس کو وہ حقیقۃً دیکھ سکتا ہے۔ تاہم خواب کے حالات حس وغیرہ خواب دیکھنے والے کو اس خیال پر مجبور کر دیتے ہیں، کہ واقعاً گھوڑا موجود ہے، اور گھوڑے کی یہ موجودگی نفسیاتی مفہوم میں شخص مذکور کے خیال کا معروض ہے۔ اگر خواب دیکھنے والا یہ نہیں جانتا کہ وہ خواب دیکھ رہا ہے، تو گھوڑے کی واقعی موجودگی کا اس کو صرف خیال ہی نہیں بلکہ یقین ہوگا۔ لہٰذا گھوڑے کی موجودگی صرف خیال کا نہیں بلکہ یقین کا معروض ہے۔ لیکن اگر خواب کی حالت میں اس کو یہ معلوم ہو جائے، کہ وہ صرف خواب دیکھ رہا ہے تو گھوڑا گو صراحۃً اس کے سامنے موجود ہوگا، تاہم اس کی واقعی موجودگی کا خواب دیکھنے والے کو یقین نہیں بلکہ عدم یقین ہوگا، یعنے اب یہ گھوڑا اس کے خیال اور عدم یقین کا معروض ہوگا۔

معروضات اپنے مذکورہ بالا مفہوم میں نفسیاتی معلومات یا مقدمات کا ہمیشہ ایک اصلی ولازمی جزو ہوتے ہیں۔ ذہنی ترقی کے کسی مرتبہ میں بھی توضیح ذہن کے لئے صرف اتنا کہہ دینا کافی نہیں، کہ وہ ادراک، تعقل، امید وبیم، اور خواہش وغیرہ کے ذاتی تجربات رکھتا ہے بلکہ ساتھ ہی ہم کو اُن معروضات کی بھی تصریح کرنی ہوگی، جن پر ہمارا ذہن ادراک و تعقل وغیرہ کے مختلف طریقوں سے مصروف ہوتا ہے۔ یعنے ہم کو وہ شے بھی بتلانا ہوگی جو ادراک و تعقل، امید وبیم، یقین و عدم یقین وغیرہ کے وقت ذہن کے سامنے ہوتی ہے جے۔ ام بیری نے ایک موقع پر لکھا ہے کہ "نہیں معلوم تم نے کسی شخص کا ذہنی نقشہ دیکھا ہے یا نہیں" پھر آگے چلکر اس نے بچّہ کے نقشۂ ذہن کی مثال دی ہے جس میں سوا اس کے کچھ نہیں کیا ہے، کہ نفسیاتی مفہوم میں معروضات کی ایک فہرست گنا دی ہے کہ اس نقشہ میں "عجیب عجیب رنگوں کا تماشا نظر آتا ہے، کہیں چٹانیں ملتی ہیں، کہیں سمندر

کی بیچ گہرائی میں کشتی تیرتی نظر آتی ہے۔ کہیں سنسان گھاٹیاں دکھائی دیتی ہیں کہیں پہاڑوں میں دریا رواں ہے کہیں ایک نہایت بوسیدہ جھونپڑا پڑا ہے اور کہیں ایک پستہ قد نوکیلی ناک والی بڑھیا موجود ہے۔ اگر بچے کے ذہن کی کل کائنات یہی چیزیں ہوتیں، تو یہ ایک نہایت سادہ نقشہ ہوتا، لیکن اس میں مدرسہ جانے کا پہلا دن، مذہب، پادری، تالاب، قتل، پھانسی، متعدی افعال، گلگلے، پوریوں وغیرہ کے پکوان کا دن، ازاربند باندھنا، اپنا دانت اکھڑوانے کیلئے دو آنے دینا وغیرہ وغیرہ خدا جانے کتنی چیزیں شامل ہیں[1]۔ اب اس فرضی فہرست کو اگر صحیح مان لیا جائے، تو ظاہر ہے، کہ یہ مباحث نفسیات کے لئے معلومات کا ایک مجموعہ ہے، یعنے ان ہی معلومات سے اس قسم کے سوالات کا جواب ملسکتا ہے کہ یہ چیزیں بچہ کے ذہن کا معروض کیسے بنیں؟ یا اس کے ذہن میں یہ کیونکر داخل ہوئیں؟

اس جواب کا ایک ضروری جز تو اس واقعہ کے اندر موجود ہے، کہ روز پیدائش سے لیکر بعد تک وہ برابر ایسے حسی تجربات حاصل کرتا رہا ہے، جن کا منشا آلات حس کے ارتسامات ہیں۔ لیکن ظاہر ہے، کہ صرف یہ واقعہ بذات خود بالکل ناکافی ہے، اور پورا جواب نہیں بن سکتا۔ کیوں کہ نتیجہ کی توجیہ کے لئے بہت سے ذہنی افعال و اعمال بھی (مع اپنے آثار باقیہ یعنے ذہنی مزاج کے جن پر نئی ذہنی ترقیوں کا دارومدار ہوتا ہے) درکار ہیں۔

ان ہی اعمال و افعال اور ان کے پیدا کردہ ذہنی مزاج کا یہ ماحصل یا نتیجہ ہے کہ خاص خاص چیزوں یا معروضات کا بچہ کو شعور ہوتا ہے۔ اب عالم نفسیات کا کام بقدر امکان یہ بتلانا ہے، کہ یہ سب کچھ کیسے ہوتا ہے؟ لیکن اس کے لئے خود نتیجہ کو بنیاد کار قرار دیکر اسی سے ابتدا کرنا ہوگی۔ اور کامیابی کا معیار توجیہ نتیجہ کی کامیابی پر ہوگا۔

ایک مثال لو، جو ڈاکٹر بجسن اسٹرنگ نے کسی دوسرے مقصد سے استعمال کی ہے۔ "ایک روز صبح دن نکلے دفعتہً خلاف توقع ان کی آنکھوں کے سامنے ایک جہاز آکھڑا ہوا۔ کروسو تو اس کو ایک ہی نظر میں سمجھ گیا۔۔۔۔ لیکن دیکھو کہ فرائیڈے کیلئے یہ کیا تھا؟ اس کی آنکھیں کم عمر اور غیر متمدن ہونے کے لحاظ سے اس کے آقا سے بہتر

[1] Peter and Wardy ص ۵

تھیں، یعنے فرائیڈے نے حقیقۃً جہاز کو کروسو سے بہتر دیکھا، پھر بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ
اس نے سرے سے اس کو دیکھا بھی "..... کروسو کے لئے جو شے جہاز تھی" وہ فرائیڈے
کے لئے صرف ..... ایک بے ڈول شکل، ایک ہیبت ناک، پریشان کن، اور ڈراونا انبار
جو اس کی نظر میں کوئی خاص واحد بسیط شے نہیں بن سکتا تھا[1]"۔ یہاں اس مثال میں ایک
ہی شے کروسو کے شعور کے لئے جس قسم کا معروض ہے فرائیڈے کے شعور کے لئے وہی
شے ایک مختلف قسم کا معروض ہے، حالانکہ باقی تمام حالات دونوں کے لئے یکساں
ہیں، بجز اس کے کہ دونوں کی ذہنی تاریخ مختلف رہی ہے۔ اب یہ بتلانا عالم نفسیات کا
کام ہے، کہ ان دونوں کی گذشتہ ذہنی تاریخ کے اختلاف سے، موجودہ پیش نظر شے میں،
جو باقی تمام حیثیات سے ایک ہی ہے، کیسے فرق واختلاف واقع ہوگیا۔ کم از کم اس حد تک
تو عالم نفسیات کو یہ کام کرنا ہی چاہئے، جس حد تک کہ مذکورۂ بالا اختلاف یا نتیجہ عام نفسیاتی
قوانین اور شرائط واعمال پر موقوف ہے۔

محض معروضات پر بذات خود غور وفکر کرنا عالم نفسیات کے لئے مفید نہیں۔
اس کو معروضات سے صرف اسی حد تک بحث ہے، جس حد تک کہ یہ اُن ذہنی اعمال
واحوال کی سراغ رسانی کا کام دیتے ہیں، جن سے کہ اس قسم کے معروضات کا شعور
ہوتا ہے لہذا افراد اور نسل دونوں کے معروضی ذخیرۂ ذہن کے مختلف مراتب ترقی
کا موازنہ ایک اہم شے ہے۔

اس نقطۂ نظر سے علم النفس کے لئے لسانیات اور انسیات سے مفید معلومات
حاصل ہوتے ہیں۔ کیونکہ زبان فکر وخیال کے نتائج یا پیداوار کی حامل ہوتی ہے،
لہذا مختلف زبانوں کے الفاظ اور نحوی ساخت کا موازنہ دراصل ذہنی ترقی کے
مختلف مراتب کے موازنہ کا ایک ذریعہ ہے۔ علیٰ ہذا ابتدائی نسلوں کے مذہبی وغیر مذہبی
اعتقادات نیز ان کی صنعت وحرفت کا موازنہ یا مقابلہ بھی اسی طرح نفسیاتی اہمیت
رکھتا ہے۔ علاوہ بریں اس قسم کی تاریخی حیثیت سے قطع نظر کرکے ہم ایک ہی شے
کا اس لحاظ سے موازنہ کرسکتے ہیں، کہ وہ مختلف ذہنوں یا ایک ہی ذہن کا مختلف

---

[1] Text Book to Kant صفحہ

حالات میں معروض ہوتی ہے۔ یہ طریقہ اس صورت میں نہایت اہم نتائج پیدا کرتا ہے جبکہ ہم اُن حالات کو متعین طور پر معلوم کرسکیں، جن پر یہ اختلاف مبنی ہوتا ہے، مثلاً جو لوگ لمس و بصر دونوں حاسے رکھتے ہیں، ان کے ادراک مکانی کا اگر ہم ایک اندھے کے ادراک سے موازنہ کریں تو اس ادراک کی ترقی میں بصری تجربہ کا جو حصہ ہے، اس کے جاننے کے لئے ہم کو نہایت قیمتی معلومات حاصل ہوسکتے ہیں۔ بالعموم لارا برجمین یا ہیلن کلر جیسے غیر معمولی افراد کی تحقیق حالات سے ذہنی ترقی پر بہت زیادہ روشنی پڑتی ہے۔[۱] فقدان گویائی اور نفسی نابینائی وغیرہ کے ذہنی امراض سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں، وہ بھی اسی عنوان کی تحت میں داخل ہیں۔[۲]

یہ بات یاد رکھنی چاہئے، کہ جس شے کو نفسیات میں معروض کہا جاتا ہے، اس کا واقعاً موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً سیر بین میں جو مجسم شکل نظر آتی ہے، وہ واقعاً موجود نہیں ہوتی، لیکن ذہن کو اس کے مجسم ہونے کا جو ادراک ہوتا ہے، وہ ایسا ہی ہوتا ہے کہ گویا یہ حقیقۃً مجسم ہے، اور نفسیات کو تمام تر بس اسی سے تعلق ہے۔ باقی رہا اس کا واقعی وجود و عدم تو یہ نفسیات کی نہیں بلکہ طبیعیات کی بحث ہے۔ نفسیات کے لئے اس کا عدم صرف اس لئے اہم ہے، کہ یہ بعض ایسے شرائط یا حالات کے عدم کو مستلزم ہے، جو بصورت دیگر ادراک مجسّمیت کے لئے لازمی قرار دئے جاسکتے تھے۔

۵۔ مطالعۂ نفس مطالعۂ نفس کے معنی باقاعدہ طور سے خود اپنے افعال نفس اور ذاتی تجربات پر توجہ کے ہیں۔ یعنے محض کسی شے کا ادراک یا ارادہ کرنے کے بجائے اس میں ہم یہ تحقیق کرتے ہیں کہ کیسے ادراک و ارادہ کرتے ہیں یا ادراک و ارادہ ہمارے اندر کیونکر پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً ایک آدمی ہم کو شطرنج کی ایک عمدہ چال

[۱] لارا برجمین اور ہیلن کلر تقریباً پیدائش ہی سے حاسہ سماعت و بصارت سے محروم تھے، پھر بھی دونوں ذہنی ترقی کے ایک اعلیٰ مرتبہ تک پہنچ گئے تھے۔ دونوں کی تفصیلی حالت کے لئے علی الترتیب دیکھو رسالہ مائنڈ جلد ۴ ص ۱۴۹ اور جلد ۱۳۔ ص ۳۱۴ و جلد ۴ ص ۳۰۵ (سلسلۂ قدیمہ) نیز آخرالذکر کے لئے دیکھو سلسلۂ جدیدہ جلد ۱ ص ۵۴۴ اور جلد ۲ ص ۱۶۲۔

[۲] Analytic Psychology (نفسیات تحلیلی) جلد اول ص ۱۱

اور اس کا توڑ بتلاتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ بتلاتے وقت نہ اس کا نفس خود اپنے مطالعہ میں مصروف ہوتا ہے، اور نہ ہمارا۔ بخلاف اس کے اگر وہ یہ بیان کرنے لگے، کہ یہ چال اس نے کس طرح ایجاد کی، یا اس کا توڑ کیسے معلوم کیا، تو یہ خود اپنے افعال نفس کا بیان ہوگا۔ وہ اپنی ناکامی و وقت کا ذکر کرے گا، پھر بتائے گا، کہ کامیابی کیونکر رونما ہوئی، اور اس مایوسی کی کیا حالت تھی جبکہ تمام ممکن راستے بند نظر آتے تھے۔ اس سلسلہ میں شاید وہ یہ بھی کہے کہ دفعتہً بجلی کی کوندہ کی طرح یہ چال اس کے ذہن میں کیسے آگئی جبکے بعد تمام چالیں اپنی اپنی جگہ پر ٹھیک بیٹھ گئیں، اور اس کی ذہنی فعلیت کا راستہ صاف و ہموار ہو گیا، یہ سب مطالعۂ نفس ہے۔ ایک اور مثال عملی زندگی سے لو۔ فرض کرو کہ کوئی سپہ سالار ایک اہم حکم دیتا ہے، یا کوئی ذمہ دار سیاسی مدبر دنیا کے سامنے ایک سیاسی تجویز پیش کرتا ہے۔ اس صورت میں براہ راست نفسی واقعات کا اظہار نہ سپہ سالار کے حکم سے ہوتا ہے، اور نہ مدبر کی تجویز سے لیکن اگر یہی سپہ سالار ہم سے یہ کہنا شروع کرے کہ اس حکم دینے کا باعث کیا ہو، تو وہ اغلباً خود اپنے شعور کا طریق عمل بیان کرے گا۔ مثلاً وہ کہے گا، کہ کچھ دیر تک تو وہ پیش نظر کارروائی کی مختلف شقوں میں الجھا رہا، کبھی ایک شق بہتر معلوم ہوتی تھی، کبھی دوسری۔ لیکن صورت حال چونکہ عاجلانہ فیصلہ و عمل کی مقتضی تھی، اس لئے تذبذب کی یہ کیفیت سخت شاق و ناقابل تحمل ہو رہی تھی، لہذا اس نے دفعتہً ایک آخری فیصلہ کر کے، اس کا خاتمہ کر دیا، گو اس فیصلہ کے بہترین ہونے کا اطمینان نہیں تھا۔ یا پھر اس کے خلاف وہ یہ کہہ سکتا ہے، کہ اس آخری فیصلہ تک بتدریج تامل و تردد کی حالت سے نکل کر وہ اس طرح پہنچا، کہ ایکدن صبح جب اٹھا، تو صاف نظر آنے لگا، کہ اس معاملہ میں فلاں طریق کار بہترین ہوگا۔

واضح و جلی شعور ذات کے تین مراتب قرار دئے جا سکتے ہیں ان میں ایک خاص مرتبہ ترقی و کمال کا نام مطالعۂ نفس ہے۔

(۱) پہلا مرتبہ معروضی نقطۂ نظر سے ذہنی نقطۂ نظر کی طرف محض رجوع و انتقال کا ہے، جیسے کہ ایک شخص کا ذہن جو ساحل سے ٹکرانے والی موجوں کے نظارہ میں غرق ہے، اس طرف رجوع یا منتقل ہو جائے، کہ میں ان موجوں کا نظارہ کر رہا ہوں۔ جلی شعور ذات کا یہ نہایت ہی ابتدائی مرتبہ ہے۔ لیکن جس وقت کہ

ذہن تمام تر کسی خارجی شے میں مصروف و منہمک ہے، اس وقت بھی ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وہ قطعاً کسی قسم کا بھی کوئی وقوف ذات نہیں رکھتا بلکہ ہم کو صرف یوں کہنا چاہیے کہ اس صورت میں شعور ذات خفی ہوتا ہے۔ کیونکہ مثلاً موجوں کا نظارہ کرنے والی ذات اس کل کا ایک جزو ہے، جس کا نام "نظارۂ امواج" ہے۔ اور یہ جز اپنی منفعل ہستی یا ذات کا جلی طور پر شعور کرنے سے قبل اس کل میں موجود تھا، اور اس کا وقوف رکھتا تھا۔ اس کے بعد جب اس نے اپنی ذات کو منفصل و ممتاز کیا، تو یہی جلی شعور ذات ہے۔ چنانچہ جب کسی شے میں مصروفیت و انہماک کے بعد اپنی ذات کے انفصال و امتیاز کا شعور ہوتا ہے، تو ذہن کے لئے یہ اس طرح کی بالکل کوئی نئی چیز نہیں ہوتی جیسے کہ وہ شے جس کو پہلے کبھی نہیں دیکھا تھا اور جو از سر نو آنکھوں کے سامنے آتی ہے یا کوئی آواز جس کو پہلے نہیں سنا تھا، اول اول کانوں میں پہنچتی ہے غرض جلی وقوف ذات کی مقدم شرط بالعموم اس کا خفی وقوف ہوتا ہے۔

(۲) جلی شعور ذات کا دوسرا مرتبہ تاملی ہوتا ہے، جو ابھی علمی حیثیت نہیں رکھتا یعنے اس مرتبہ میں آدمی خود اپنے افعال ذہن پر غور و تامل کرتا یا ان کے متعلق سوالات پیدا کرتا ہے، لیکن یہ سوالات علمی غرض سے نہیں ہوتے۔ مثلاً ان کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ فلاں امر کی نسبت مجھ کو حقیقۃً یقین و اطمینان ہوا یا ابھی کچھ شک باقی ہے؟ فلاں معاملہ میں مجھ کو صرف اخلاقی غصہ ہے یا کچھ ذاتی عداوت بھی شامل ہے؟ کیا میرا دل فلاں کام کرنے کے لئے واقعاً آمادہ ہے یا وقت آنے پر کہیں لیت و لعل تو نہ شروع کر دے گا؟ کیا میں اب پہلے سے اچھا ہوں؟ میرے دماغ میں یہ خیال کیسے آیا؟ کیا اس تصویر سے میں درحقیقت لطف اندوز ہو رہا ہوں یا صرف اس لئے لطف اندوزی کا اظہار کر رہا ہوں، کہ لوگ عام طور پر اس تصویر کے مداح ہیں؟

(۳) تیسرا مرتبہ علمی نوعیت کا مطالعۂ نفس ہے، جس میں ایسے سوالات کا جواب دیا جاتا ہے جو ذہن کے شرائط و قوانین عمل کے مرتب علم کی ترقی کے لئے نظری اہمیت رکھتے ہیں۔ مثلاً کیا میں ایسی شے کے کرنے کا ارادہ کر سکتا ہوں، جس کے ناممکن ہونیکا مجھ کو کامل یقین ہے؟ کیا محض ارادہ کی کوشش سے میں اپنے کو کسی بات کے باور کرنے پر آمادہ کر سکتا ہوں، درآں حالیکہ شہادت اس کا یقین نہ دلا رہی ہو؟ کیا

میں بوقت واحد لذت و الم دونوں کی ملی جلی حالت کا احساس کر سکتا ہوں ؟ کیا میں ایک ہی ساتھ دو بے تعلق چیزوں پر توجہ کر سکتا ہوں ؟ کیا میرے ذہن میں کوئی تصور اس طرح پیدا ہو سکتا ہے، کہ کوئی دوسرا تصور اس کی طرف انتقال ذہن کا باعث نہ ہوا ہو ؟ فکر کرتے وقت میں کسی قسم کی ذہنی تمثال استعمال کر سکتا ہوں ؟

اب ہم مطالعۂ نفس کے بعض ابہامات، مغالطات اور اشکالات کی طرف رجوع کرتے ہیں، لیکن پہلے ہم کو یہ جان لینا چاہئے، کہ جن سوالات کا جواب دینا ہے، وہ اگر کافی طور پر صاف و وسیع ہوں، تو یہ ابہامات وغیرہ ان میں مطلق نہیں پائے جاتے۔ مثلاً اس بیان میں کوئی مغالطہ یا ابہام و اغلاق نہیں ہو سکتا کہ جب میرے دانت میں درد ہوتا ہے، تو اس کو میں نہایت ہی ناپسند کرتا ہوں، یا یہ کہ قبرستان میں فلاں دن ایک سفید شکل دیکھ کر میں ڈر گیا تھا۔ علیٰ ہذا اس بیان میں بھی کوئی مغالطہ یا پیچیدگی نہیں ہے، کہ خوش ہونا ناخوش ہونے سے مختلف ہے، یا یہ کہ جب ہم کو اس بات کا پورا یقین ہو جائے، کہ فلاں کام قطعاً ناممکن ہے، تو ارادۃً اس کے کرنے کا ہم کبھی عزم نہیں کر سکتے کیونکہ اس قسم کے واقعات کا تجربہ ہر شخص آسانی و یقین کے ساتھ کر سکتا ہے۔ اگر ہم کو مطالعۂ نفس سے صرف اسی طرح کے عام و معمولی معلومات حاصل ہوتے، تو بھی یہ کچھ کم اہم نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے ہم کو ذہنی عمل کے بیان و اظہار کے لئے کلّی الفاظ ہاتھ آتے ہیں۔ باقی رہا اس قسم کے عمل کا تفصیلاً زیادہ صحیح علم، تو وہ اپنی صحت کی آخری جانچ کے لئے دیگر معلومات پر موقوف ہو سکتا ہے۔ اور بڑی حد تک ایسا ہی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے نفسیات دیگر علوم کے مساوی ہے! اگر موروثی خصائص کے تدریجی تغیر و ترمیم کے متعلق جس پر ڈاروِن کا نظریہ مبنی ہے، ہم واقعی مشاہدات کا سوال کریں، تو ہم کو نظر آتا ہے، کہ یہ عظیم الشان عمارت واقعات کی جن بنیادوں پر قائم ہے وہ نہایت کمزور ہیں۔ کیونکہ حیوان کی تولید و تربیت کرنے والوں کے تجربات کے ماسوا بہت ہی کم کچھ اور واقعات موجود ہیں، باقی جن حقیقی معلومات پر اس نظریہ کی قوت مبنی ہے وہ اُن واقعی پیداواروں کی نوعیت و ماہیت ہے، جن کی توجیہ کے لئے عمل ارتقا فرض کیا گیا ہے، یعنے حیوانی و نباتی انواع کے اعلیٰ و ادنیٰ مراتب کی واقعی ساخت۔ لیکن ظاہر ہے، کہ مطالعۂ نفس کے ثمرات صرف ان ہی معمولی و بدیہی نتائج

تک محدود نہیں ہیں، جن کا اوپر ابھی ذکر ہوا ہے۔ بلکہ مشاہدہ کے تمام دیگر طریقوں کی طرح باقاعدہ تربیت و تمرین سے مطالعۂ نفس کے طریقہ کو بھی بہت زیادہ ترقی دی جاسکتی ہے جس قسم کے آدمی کو بعض لوگ نے عامی آدمی کے نام سے تعبیر کیا ہے، اس کو علی العموم خود اپنے افعال ذہن کے ساتھ کوئی خاص مستقل دلچسپی نہیں ہوتی، اس کی توجہ زیادہ تر دوسری چیزوں پر رہتی ہے۔ اس طرح وہ مطالعۂ نفس کی حالت سے گویا بیگانہ ہوتا ہے۔ یہی بیگانگی اس بات کی خاص وجہ ہے کہ جب کبھی اس کو خود اپنے افعال نفس کی نازک تفصیلات کے مشاہدہ کی ضرورت پڑتی ہے، تو وہ بالکل بے بس نظر آتا ہے۔ جیسے کہ کوئی شخص تیز روشنی سے دھندلی روشنی کے کمرہ میں داخل ہو، تو پہلے پہل اس کو کمرہ کی مختلف چیزوں میں بہت ہی کم تمیز ہوتی ہے، لیکن کچھ دیر بعد اس کی قوت تمیز ترقی کرنے لگتی ہے یہی حال مطالعۂ نفس کا ہوتا ہے، کہ آدمی اپنے مشاہدات کی بار بار تکرار اور باہمی موازنہ سے، بتدریج ترقی کرتا جاتا ہے۔ گذشتہ مشاہدہ نئی ترقی کی بنیاد کا کام دیتا ہے۔ یہ صورت کچھ مطالعۂ نفس ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، بلکہ جو شخص ذائقہ درنگ وغیرہ کے نازک اختلافات کا باقاعدہ طور پر مشاہدہ کرنا چاہتا ہے، وہ بھی ابتداءً اسی طرح بے بس معلوم ہوتا ہے۔ ترقی ہمیشہ توجہ کی ان پیہم کوششوں کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے، جن میں سے ہر کوشش مابعد کے لئے راستہ بناتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ ایک مشاق مشاہدہ کرنے والے کی نظر جس شے پر فوراً پڑ جاتی ہے، مشق نہ رکھنے والے کو وہ بتانے کے بعد بھی نہیں دکھائی دیتی۔ لیکن اس انفرادی مشق کے علاوہ ایک اور چیز بھی مطالعۂ نفس کرنے والے عالم نفسیات کی تربیت میں کام دیتی ہے۔ یعنے اس کو اپنے پیشرو علماء نفسیات کے کارناموں سے بھی بہت زیادہ مدد ملتی ہے۔ یہ پیشرو اس کو بتلاتے ہیں، کہ کسی چیز کی تلاش کہاں اور کیونکر کرنی چاہئے اس طرح ایک نسل کے مشاہدۂ نفس نے جو کچھ حاصل کر لیا ہے، وہ بعد کی نسل کیلئے مزید ترقی کا نقطۂ آغاز بن جاتا ہے۔ اس طور سے اب تک واقعاً جو ترقی ہو چکی وہ بہت ہے۔

بایں ہمہ یہ ماننا پڑتا ہے، کہ مطالعۂ نفس میں بعض ایسی دشواریاں بھی ہیں، جن پر کامل مشق و تمرین کے باوجود آدمی کلیتہً غالب نہیں آسکتا۔ سب سے بڑی دشواری

تو یہ ہے، کہ ذہن جب خود اپنے افعال پر غور کرتا ہے، تو اس کی توجہ لازماً دو چیزوں میں منقسم ہوجاتی ہے، ایک طرف تو خود وہ ذہنی عمل ہوتا ہے، جس کا آدمی مشاہدہ کرتا ہے، اور دوسری طرف وہ شے جس سے یہ ذہنی عمل متعلق ہوتا ہے۔ مثلاً اگر میں دیکھنے کے عمل کا مشاہدہ کروں، تو جس شے کو دیکھ رہا ہوں اس پر اور اس کے دیکھنے دونوں پر ایک ہی ساتھ توجہ کرنا پڑے گی۔ علیٰ ہذا اگر میں یہ معلوم کرنا چاہوں، کہ توجہ کرنے میں کیا ہوتا ہے، تو مجھ کو کسی نہ کسی شئے اور اس پر توجہ کرنے کے عمل دونوں چیزوں پر متوجہ ہونا پڑے گا۔ لہذا اگر توجہ کی کوشش زیادہ دیر طلب اور سخت ہو، تو ممکن ہے، کہ خود اپنے موضوع تحقیقات ہی کو فنا کردے۔ کیونکہ ذہنی عمل پر توجہ کو مرتکز کرنے سے اس کے موضوع عمل سے ہم توجہ کو ہٹا لیتے ہیں۔ جس سے خود یہ عمل ہی بند ہوجاتا ہے۔ اس لئے مطالعۂ نفس جب کسی ایسے عمل ذہنی سے متعلق ہوتا ہے، جو بجائے خود کم و بیش انہماک طلب ہے، تو بس یہ ایک سرسری یا بار بار غلط انداز نگاہوں ہی کی صورت میں اسی طرح جاری رہ ہوسکتا ہے کہ نگاہ ڈالی اور پھر ہٹالی۔ لیکن یہ دشواری کچھ ایسی اہم نہیں ہے، جیسی کہ بظاہر نظر آتی ہے۔ کیونکہ اولاً تو پس بینی[1] (یعنے کسی شے کے وقوع کے بعد فوراً اس کی یاد۔ م) کی صورت اس دشواری سے بڑی حد تک پاک ہوتی ہے۔ اور کسی عمل کے وقوع کے بعد فوراً ہی اس کی یاد کے ذریعہ سے ہم ان باتوں کو بہت کچھ معلوم کرلے سکتے ہیں، جو اصل عمل کے وقت نگاہ سے اوجھل رہ گئی تھیں۔ مثلاً ایک عالم ہیئت اس ستارہ کو یاد کرکے جو ابھی ابھی اس کی نظر کے سامنے تھا، ان تفصیلات کو معلوم کرسکتا ہے، جو اس کے سامنے ہونے کے وقت نظر سے رہ گئی تھیں۔ ثانیاً یہ کہ نفسیاتی مطالعۂ نفس میں جو شے اہمیت رکھتی ہے وہ کوئی منفرد یا تنہا ایک مشاہدہ نہیں ہوتا، بلکہ ایسے کثیر التعداد مشاہدات کی یکجائی، جو ایک دوسرے کے معاون ہوتے ہیں۔ لہذا اصلی اہم شے ذہن میں مستعدی و چستی کی ایک ایسی عام عادت کا پیدا کرنا ہے، کہ جہاں کوئی موقع ملے فوراً ہمارا ذہن اپنے افعال کی طرف متوجہ ہوجائے اور یہ معلوم ہے کہ اس قسم کے مواقع برابر

---

[1] Retrospection کے لفظی معنی "پیچھے دیکھنے" کے ہیں۔ م

ملتے ہی رہتے ہیں کیونکہ ہمارے مشاہدہ کا موضوع (یعنے ذہن ہم) ہمیشہ ہمارے ساتھ ہے جو مطالعۂ نفس کی ایک ایسی خوبی و سہولت ہے کہ بڑی حد تک اسکی خرابیوں اور دشواریوں کی تلافی کر دیتی ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ دیگر طرق مشاہدات کی طرح مطالعۂ نفس کا طریقہ بھی اسی وقت ترقی علم کے لئے کارآمد ہوسکتا ہے کہ جبکہ ماہرین کی ایک جماعت ملکر کام کرے اور ہر ایک تائید یا تردید کے لئے دوسروں کو اپنے حاصل کردہ نتائج کی خبر دیتا رہے جس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نتائج کو اس طرح بیان کرے کہ دوسرے ان کی جانچ کر سکیں۔ یعنے وہ دوسروں کو ٹھیک طور پر یہ بتلا سکے کہ جو کچھ اس نے مشاہدہ کیا ہے اس کو وہ کہاں اور کیونکر تلاش کریں۔ یہ کام بہت آسان ہو جاتا ہے، اگر محض مشاہدہ کے بجائے اختبار کے طریقے کو استعمال کیا جائے، جس کا ایک خاص فائدہ ہے کہ دوسروں کو ٹھیک طور پر بتلایا جا سکتا ہے۔ اور وہ خود اسکو کرکے دیکھ سکتے ہیں ہم ا جو شے ایک شخص مثلاً الف کیلئے درست ہے ممکن ہے کہ دوسرے شخص ب کیلئے درست نہ ہو۔ اور اگر ب، خود اپنے تجربہ سے الف کی تصدیق نہ کرسکے، تو الف کو ایسی شے کو تمام یا اکثر لوگوں کے لئے عام و کلی قاعدہ بنانے سے باز رہنا چاہیئے، جو ممکن ہے کہ اس کے یا بعض اشخاص ہی کیلئے درست ہو۔

مطالعۂ نفس کی مخصوص دشواریاں زیادہ تر اس صورت تک محدود ہیں جس میں کہ ہم توجہ ارادہ، خواہش یا یقین جیسی کسی ذہنی حالت یا عمل کے مشاہدہ کی کوشش کرتے ہیں۔ باقی علی العموم حسوںکی ماہیت و تصرف کی تحقیق کو بھی مطالعۂ نفس ہی سمجھا جاتا ہے لیکن اس میں مذکورۂ بالا دشواریاں نہیں پیش آتیں جسکی وجہ یہ ہے کہ حسی احضارات بذات خود ابتداءً معروضات ہوتے ہیں علاوہ بریں تجربات حس چونکہ اپنے مخصوص مہیجات پر موقوف ہوتے ہیں، اس لئے جب جی چاہے ان کے طبعی شرائط کے ذریعہ سے ان کا اعادہ ہو سکتا ہے یا جتنی دیر تک چاہو انکو قائم و باقی رکھا جا سکتا ہے۔

اس لئے حسی تجربات کی تحقیق نسبتہً آسان ہے اور فوراً متعین و معتبر نتائج تک پہنچا دیتی ہے۔ اسی بنا پر بعض علماءِ نفسیات کا یہ رجحان ہے کہ جو ذہنی حالات زیادہ مبہم ہیں ان کو نظر انداز کرکے، صرف حسی تجربات اور تمثالات ہی کو ذہنی واقعات تسلیم کیا جائے یہ حیثیت کا یہ رجحان قدرتی ہے لیکن اس کا نتیجہ حیاتِ ذہنی کے متعلق ایک بنیادی غلط فہمی ہے جس سے ہم کو ہمیشہ خبردار رہنا چاہیئے۔ ڈاکٹر وارڈ نے اس کا نام احضاریت رکھا ہے۔

۶۔ مطالعۂ غیر

دوسروں یا غیروں کے ذہن میں جو کچھ گزرتا ہے، اس کا کوئی شخص براہ راست مشاہدہ نہیں کرسکتا۔ وہ خود اپنے تجربہ کی مثال سے فائدہ اٹھا کر بیرونی آثار و علائم کی صرف ترجمانی کرسکتا ہے۔ یہ بیرونی آثار ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی جسمی فعلیت یا حالت پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی شخص زور سے اپنی مٹھیاں باندھتا یا زمین پر پاؤں مارتا ہے، تو ہم سمجھتے ہیں کہ وہ غصہ میں ہے۔ اسی طرح جب کتا اپنی دم ہلاتا ہے، تو ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ خوش ہے۔ اس طریقہ سے ہم کو جو علم حاصل ہوتا ہے اس کو اس علم سے الگ رکھنا چاہئے، جبکہ کوئی شخص اپنی ذہنی حالت کو الفاظ کے ذریعہ سے بیان کرتا ہے۔ مثلاً جب کوئی آدمی ہم سے کہتا ہے، کہ وہ غصہ میں ہے یا تھا، تو وہ براہ راست اپنے غصہ کو نہیں، بلکہ اپنے غصہ کے علم کو ظاہر کررہا ہے۔ یعنے وہ خود اپنے مطالعۂ نفس کے نتیجہ کی ہم کو اطلاع دیتا ہے۔ اطلاع کا یہ ذریعہ کچھ نفسیات ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ واقعات مشاہدہ کی الفاظ کے ذریعہ سے عموماً جو اطلاع دی جاتی ہے اس میں اور اس میں کوئی فرق نہیں۔ اور ہماری بحث کا تعلق اس الفاظی اطلاع سے نہیں، بلکہ آثار و علائم کی ترجمانی سے ہے خواہ ان آثار کی خبر خود ان کے ظاہر کرنے والے کو ہو یا نہ ہو۔ حتیٰ کہ یہ بھی ممکن ہے کہ جس نفسی کیفیت کا ہم آثار سے نتیجہ نکالتے ہیں خود ان آثار کا ظاہر کرنے والا آدمی الفاظ سے اس کی تردید کرتا ہو۔ ممکن ہے، کہ اس کے چہرہ پر غصہ کے آثار صاف طاری ہوں، اور پھر بھی وہ زبان سے کہتا جائے کہ نہیں مجھ کو غصہ نہیں ہے۔

ادنیٰ درجہ کے حیوانات اور کم عمر بچوں میں تو یہ صورت ممکن ہی نہیں اور وحشی انسانوں کے لئے بھی یہ مشکل ہی ہے کہ خود اپنی ذہنی کیفیات کو وہ الفاظ سے ادا کرسکیں جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے، کہ یا تو وہ سرے سے کوئی زبان ہی نہیں رکھتے، یا ان کی زبان ادائے مطلب کے لئے ناکافی ہوتی ہے، اور کچھ یہ کہ وہ مطالعۂ نفس سے ناآشنا ہوتے ہیں۔ ان صورتوں میں ظاہر ہے، کہ ہمارے لئے صرف یہی راستہ رہجاتا ہے، کہ حیات ذہنی کے بیرونی آثار و علائم کی ترجمانی پر اعتماد کریں۔ یہ ترجمانی اسی قدر زیادہ مشکل ہوتی ہے، جس قدر کہ مشاہدہ کرنے والے عالم نفسیات کے ذہن اور اس ذہن میں زیادہ اختلاف ہوتا ہے، جس کا کہ یہ مشاہدہ کررہا ہے۔ کیونکہ ترجمانی کی بنیاد ان دونوں

ذہنوں کی کسی نہ کسی مماثلت ہی پر ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ مماثلت محض جزوی ہو، اور اختلاف و تفاوت بہت زیادہ ہو تو ترکیبی عمل ضروری ہوتا ہے جس میں مسئلۂ زیر بحث کی ماہیت و معلومات پر تنقیدی نظر ڈالنا پڑتی ہے۔ جن ترکیبی عناصر سے ترجمانی کی تعمیر ہو سکتی ہے، وہ خود عالم نفسیات ہی کے ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ "سب کچھ اس پر موقوف ہے، کہ وہ خود اپنے پیچیدہ شعور کی اس کے اجزا میں صحیح طور پر تحلیل کرے اور پھر ان کو اس طرح اور اس تناسب سے ترکیب دے، کہ دوسروں کے ذہنی اعمال کے جو آثار ہیں، ان کی نوعیت و ترتیب کی توجیہ ہو جائے[۱]"۔ مثلاً وحشی انسان عام طور سے ہر قسم کے بے جوڑ واقعات کی نسبت یہ اعتقاد رکھتے ہیں، کہ جس شخص سے متعلق ان کا ظہور ہوا ہے اس کی قسمت پر یہ خاص اثر رکھتے ہیں۔ یہ اعتقاد وحشی انسان کے ذہن کا عام رجحان ہے۔ اب اگر عالم نفسیات خود اپنی حیات ذہن میں اس رجحان کی مثالیں تلاش کرے تو گو یہ بہت ہی کم ملیں گی، اور جو ملیں گی ان میں بھی بہت تفاوت ہوگا تاہم قطعاً مفقود و ناپید نہیں ہیں۔ کیونکہ اس پر بھی بعض ایسی گھڑیاں گذرتی ہیں، جن میں وہ اپنے کو ایسی باتوں سے متاثر پاتا ہے، جو بجائے خود ویسی ہی بے جوڑ ہوتی ہیں، جن پر کہ وحشی آدمی اعتماد کرتا ہے۔ مثلاً تصویر کا گر پڑنا، نمک کا بکھر جانا یا دسترخوان پر گیارہ آدمیوں کا جمع ہو جانا وغیرہ کہ باوجود عقل و استدلال کے اس کو یہ چیزیں بےچین کر دے سکتی ہیں۔ اسی طرح اگر اس کو کبھی قمار بازی کا شوق رہا ہے، تو ناموضوع طور پر اس نے بعض بالکل بے جوڑ باتوں سے یہ سمجھا ہوگا کہ ان کا ہارنے جیتنے پر خاص اثر ہے۔ لہذا کسی وحشی کی ذہنی حالت کا اندازہ کرنے کے لئے اس کو چاہئے کہ اپنے ان عارضی اور وقتی احوال ذہن کا جن میں کے وہ عہد وحشت سے قریب ہو جاتا ہے بغور مشاہدہ اور تحلیل کرے پھر بعد ازاں ایسے ذہن کو مستحضر کرنے کی کوشش کرنی چاہئے جس میں کہ یہ رجحانات مزاحم و مخالف اسباب کی ناموجودگی کی بنا پر مغلوب یا عارضی و وقتی ہونے کے بجائے غالب اور دائمی ہوتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ آدمی کسی خاص رجحان سے خود اس درجہ کورا ہوتا ہے، کہ دوسروں میں اس کی موجودگی

---

[۱] "نفسیات تحلیلی"، جلد اول ص۱۵

کو سمجھ ہی نہیں سکتا۔ مثلاً چارلس لیمب کا بیان ہے کہ اس کے دوست جارج ڈائر کو سنگین سے سنگین جرائم پر بھی مرتکب کے حق میں اس سے زیادہ ملامت یا برائی کا کوئی لفظ کہنے پر آمادہ نہیں کیا جا سکتا تھا' کہ مجرم نہایت سنکی ہے۔

عالم نفسیات کو جو شے سب سے زیادہ گمراہی میں ڈالتی ہے' وہ اس کا یہ میلان ہوتا ہے' کہ کوئی فعل یا روش' جو خود اس کے اندر ایک خاص ذہنی عمل کا طبیعی مظہر ہے' دوسروں میں بھی یہ فعل بعینہٖ یہی معنی رکھتا ہے' یعنے اسی ذہنی عمل پر دلالت کرتا ہے۔ اس مغالطہ کا راز یہ ہے' کہ آدمی اس فعل کے وقوع یا ظہور کے دیگر حالات و شرائط سے قطع نظر کر کے' صرف فعل کو پیش نظر رکھتا ہے۔ یہ مغالطہ اس وقت خصوصیت کے ساتھ گمراہ کن ہو جاتا ہے' جبکہ حیوانی ذہن معرض تحقیق میں ہوتا ہے مثلاً مماکھیوں کے چھتے میں مقاصد و وسائل کا جو تطابق نظر آتا ہے' وہ ایسا پرُ تدبیر ہوتا ہے کہ خیال ہوتا ہے کہ مماکھیوں میں اسی قسم کی تمدنی قوت اور پیش بینی و دور اندیشی کا مادہ موجود ہے' جو انسان میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس خیال کو صحیح سمجھنا نہایت جلد بازی ہو گی۔ بلکہ پہلے ہم کو مماکھیوں اور اس قسم کے دیگر حشرات کے باقی تمام افعال پر غور کرنا چاہیے نیز ہم کو تفصیل کے ساتھ یہ تحقیق کرنا چاہیے کہ مماکھیوں کے افراد متعلقہ الگ الگ اُن جُداگانہ افعال کو کیسے انجام دیتے ہیں' جن سے ملکر ان کی جماعت کا باقاعدہ نظام بنتا ہے۔ اس کے بعد ہم کو معلوم ہو گا' کہ مماکھیوں اور خصوصاً ان کی ملکہ کے سب سے زیادہ اصلی و اہم افعال پیدائشی میلانات کا نتیجہ ہیں' جو کسی سابقہ تجربہ کے محتاج نہیں ہوتے۔ مزید براں مماکھیوں کے جسمانی نظام کو پیش نظر رکھنا چاہیے تو معلوم ہو گا' کہ ان کا نظام عصبی انسانی نظام عصبی سے اسی قدر زیادہ مختلف ہے' کہ مخصوص انسانی اعمال کے اتنے بڑے حصہ کو ان کی طرف منسوب کرنے میں تامل ہو گا۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ تقسیم عمل' جس کے بغیر مماکھیوں کا یہ اجتماعی عمل ناممکن تھا' وہ براہ راست ان کی جسمانی ساخت کے پیدائشی اختلافات پر مبنی ہے ملکہ جو کام کرتی ہے اور نر جو بیکار رہتا ہے' ان دونوں کے صرف فعل ہی میں فرق نہیں ہوتا' بلکہ جسمانی ساخت بھی مختلف ہوتی ہے۔ فطرت پہلے ہی سے جسم کو ایسا بنا دیتی ہے' کہ وہ خاص خاص افعال کے لئے موزوں ہوتا ہے۔

لہذا اب انسان کے تمدنی نظام کے ساتھ مکھیوں کے نظام کی ساری مماثلت غائب ہو جاتی ہے۔ اس مثال سے جو سبق حاصل ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اپنے سے بہت زیادہ مختلف حالات رکھنے والے اشخاص یا حیوانات کے ذہنی احوال کی تحقیق کرنے میں ہمارا رویہ اسوقت تک ناقدانہ تامل و توقف ہونا چاہئے، جبتک کہ ہم زیر تحقیق مسئلہ سے تعلق رکھنے والی ہر شے کو پیش نظر نہ کرلیں۔

یہ تنبیہ اس لئے اور زیادہ اہم ہے، کہ انسان کی زبان بالتخصیص انسانی ہی ذہن کے احوال کو بیان کرنے کے لئے بنی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ جب ہم ایسے ذہن کے افعال بیان کرنا چاہتے ہیں جو انسانی ذہن سے بہت زیادہ اختلاف رکھتا ہے، تو انسانی زبان اپنی ساخت کی بنا پر خاص طور پر گمراہ کن ثابت ہوتی ہے۔ مثلاً کتے یا بلی کے ذہن میں جو کچھ واقع ہوتا ہے۔ اس کے بیان کرنے میں، جن الفاظ کے استعمال پر ہم تقریباً بے بس ہوتے ہیں، ان کے خود مفاہیم ہی نادانستہ ایسی تعبیرات کا باعث ہوتے ہیں، جو بالکل غلط ہوسکتی ہیں۔ لہذا ان صورتوں میں سب سے زیادہ ضروری بات اپنی زبان کی تنقید و تنقیح ہے، جس میں عام محاورہ کو ترک کرکے اس کی جگہ پر ایسے اصطلاحی الفاظ استعمال کرنا چاہئے، جن کے معنی مقرر و متعین ہوں اور جن کی نہایت احتیاط سے تعریف و تحدید کردی گئی ہو۔ ایک گھوڑا جس کو ایک روز ایک خاص جگہ دانہ کھلایا گیا تھا، وہ جب دوبارہ ادھر سے گذرتا ہے تو اس جگہ پر از خود رک جاتا ہے۔ لوگ کہتے ہیں، کہ یہاں پہنچکر اس کو یاد آجاتا ہے، کہ پہلے یہیں دانہ کھلایا گیا تھا جس سے وہ قیاس کرتا ہے کہ یہیں پھر کھلایا جائے گا۔ ظاہر ہے، کہ یہ الفاظ انسان کے لئے جن معانی میں استعمال ہوتے ہیں، گھوڑے کے لئے ان کا استعمال سخت گمراہ کن ہے۔ فرض کرو کہ اس گھوڑے کا سوار ایک شرابی شخص ہے، جو سڑک کے کنارے جب کسی شراب خانہ سے گذرتا ہے، تو وہاں حسب عادت شراب پیتا ہے۔ ایسا کرنے کے لئے اس کو نہ صراحتہً یہ یاد کرنے کی ضرورت، کہ پہلے اس نے شراب خانہ میں شراب پی ہے، اور نہ یہ قیاس کرنے کی، کہ لہذا وہ دوبارہ بھی یہاں شراب پی سکتا ہے۔ بلکہ ہوتا صرف یہ ہے کہ اس سوار میں ایک غیر محسوس رجحان پیدا ہوجاتا ہے، کہ جب وہ شراب خانہ کے پاس سے گذرتا ہے تو ٹھہر جاتا ہے۔ اسی طرح غالباً گھوڑے

کا ٹھہرنا بھی کسی یاد یا قیاس کو مستلزم نہیں ہے۔

۷۔ اختبار اور مشاہدہ اختبار نام ہے خود اپنے ترتیب دیئے ہوئے شرائط کے ماتحت مشاہدہ کا۔ اس ترتیب کی غرض یہ ہوتی ہے، کہ غیر متعلق امور کو نکال کر متعلقہ امور و شرائط میں مختلف ترمیمات و ترکیبات سے تصفیہ طلب نتیجہ کو صاف و منقح طور پر حاصل کر لیا جائے۔ اختبار کے اس وسیع مفہوم میں نفسیات کا علم ہمیشہ کسی نہ کسی حد تک اختباری رہا ہے۔ باقی جو شے نئی اور حال کی ہے، وہ صحیح حساب و اندازہ کے لئے ایسے آلات کا استعمال ہے، جیسے کہ علوم طبعیہ میں مستعمل ہیں۔ اختبار کا استعمال مشاہدہ کی تمام ان صورتوں کے متعلق ہو سکتا ہے جن کو ہم نے بیان کیا ہے۔ عموماً یہ ایک سے زائد اور اکثر تینوں صورتوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہاں اصلی سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فلاں خاص شرائط کے اندر کس قسم کی شے کا احضار ہوگا۔ اس کی ایک معمولی مثال ارسطو کا یہ پرانا اختبار ہے، کہ اگر کسی چیز کو معمولی وضع کے خلاف انگشت شہادت اور اس کے پاس والی انگلی کے بیچ میں اس طرح پکڑا جائے کہ پاس والی انگلی انگشت شہادت پر قینچی کی طرح آڑی رکھی جائے تو اکثر دہرا ادراک پیدا ہوتا ہے، یعنے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ایک کے بجائے ہم دو چیزوں کو چھو رہے ہیں۔ یہاں سوال یہ ہے کہ ایسی حالت میں ہم کو کیسی چیز کا ادراک ہوتا ہے، ایک چیز کا سا یا دو چیزوں کا سا؟ نیز ایک اور سوال جو صحیح معنی میں مطالعۂ نفس کا ہے، ہم یہ پیش کر سکتے ہیں، کہ اس صورت میں ہماری ذہنی حالت، کس حد تک اُس حالت کی سی ہوتی ہے جبکہ ہم معمولاً قوت لامسہ سے دو چیزوں کا ادراک کرتے ہیں مثلاً جب ایک ہی انگلی کے دو مخالف رخوں کو لمس کا ادراک ہوتا ہے۔ میں خود تو یہ جواب دونگا کہ جب ایک ہی انگلی کے دو مخالف رخ چھوئے جائیں تو دہرے ادراک کو میں زیادہ متعین و قطعی پاتا ہوں بخلاف اس کے مذکورۂ بالا آڑی انگلیوں کی صورت میں نامانوسیت و تردد کا ایک خاص احساس پیدا ہوتا ہے جو دہرے پن کے معمولی ادراک میں نہیں پایا جاتا۔ ایک اور صورت، جس میں اصلی سوال حاضر الوقت شئے کے متعلق ہوتا ہے سیر بین کی ہے، اس میں ایک خاص آلہ کے ذریعہ سے ادراک کے شرائط پہلے سے مرتب ہوتے ہیں، اب سوال یہ ہے، کہ

ان شرائط کے ماتحت جو شے مفہوم یا مدرک ہو رہی ہے، اس کی ماہیت کیا ہے؟ یہاں بھی ہم مطالعۂ نفس کا یہ سوال پیدا کر سکتے ہیں، کہ شے براہ راست مفہوم و مدرک ہو رہی ہے یا کسی عمل استنباط پر مبنی ہے۔ ایسے اختبارات بھی ممکن ہیں، جن میں اصلی سوال مطالعۂ نفس کا ہو۔ مثلاً جس شے کو ہم ناممکن یقین کرتے ہیں، اس کے ارادہ کی کوشش ہم یہ جاننے کے لئے کریں کہ آیا ایسی شے کا ارادہ ہم کر سکتے ہیں یا نہیں؟ یا اسی طرح ہم دو بے جوڑ چیزوں پر دانستہ توجہ کی کوشش یہ معلوم کرنے کے لئے کریں، کہ توجہ اس طرح منقسم ہو سکتی ہے یا نہیں۔

سب سے آخری صورت یہ ہے کہ ذہنی حالت اور اس کے آثار جسمانی کے تعلق پر ہم اختبار کا عمل کر سکتے ہیں۔ اس اختبار سے ذہنی حالت کے بہت سے ایسے نازک آثار و ظواہر کا پتہ چل جاتا ہے، جن پر معمولی مشاہدہ میں نظر نہیں پڑتی۔ مثلاً طبعی آلات کے واسطہ سے دوران خون، تنفس اور عضلاتی قوت کے ان اختلافات کا صحیح حساب لگایا جا سکتا ہے جو جذبہ کی مختلف حالتوں سے پیدا ہوتے ہیں، اس قسم کا اختبار اپنی اصولی نوعیت کے اعتبار سے اکثر روزمرہ کی زندگی میں بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً جب ہم کوئی بات اس لئے کہتے یا کرتے ہیں کہ دیکھیں فلاں شخص پر اس کا کیا اثر پڑے گا، تو یہ نفسیاتی اختبار ہی ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اختباری طریقہ نفسیاتی معلومات حاصل کرنے کا اصولاً کوئی نیا راستہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ در اصل مشاہدہ ہی کی ایک صورت ہے، جس میں کہ کسی خاص مسئلہ کا تصفیہ کرنے کے لئے اس کا مشاہدہ ایسے آزمائشی شرائط کے ماتحت ہم کرتے ہیں، جو عمداً پہلے ہی سے مرتب کر لئے گئے ہیں۔ اور یہ آزمائشی شرائط پہلے سے عمداً ترتیب دئیے بغیر از خود معمولی زندگی میں بھی پیدا ہو جا سکتے ہیں۔ جیسا کہ مختلف امراض کی صورتوں میں ہوتا ہے۔ مثلاً لارا برجمین اور ہیلن کلر کے سے مرض کی صورت میں ہم کو آزمائشی شرائط کے ماتحت اس مشاہدہ کا موقع مل جاتا ہے، کہ سماعت، بصارت، شم و ذوق کی عدم موجودگی میں فقط لمس کا کیا اثر ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ آزمائشی شرائط ایسے ہیں، جن کو خود عالم نفسیات پہلے سے نہیں ترتیب دے سکتا تھا۔ کیونکہ وہ اس کا مجاز نہیں، کہ

اپنے مشاہدہ کی خاطر لوگوں کو یوم پیدائش سے اندھا بہرا بنا دے۔

اختباری طریقہ میں فوائد بہت ہیں۔ مگر ساتھ ہی بعض نقائص بھی ہیں۔ مثلاً جن شرائط کی ہم تحقیق کرنی چاہتے ہیں وہ خود بارہا ایسی ہوتی ہیں، کہ ان کا وقوع معمولی حیات ذہنی کے اثنا ہی میں ہوتا ہے، اور مصنوعی ترتیب سے ان میں خلل پڑتا ہے۔ مثال کے لئے ائتلاف تصورات کے اختبارات کو لو، کہ ان میں یہی نقص پایا جاتا ہے۔ کیونکہ ہم جو کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں وہ یہی ہے کہ روزمرہ کے معمولی سلسلۂ خیال میں تصورات کا ظہور یکے بادیگرے کیونکر ہوتا ہے۔ لیکن اختبار ذہن کو ایسے شرائط کے ماتحت کر دیتا ہے، جو معمولی تسلسل خیال سے بون بعید رکھتے ہیں۔ اختبار کی صورت میں الگ الگ الفاظ یا دیگر اشیا یکے بادیگرے شخص کے سامنے پیش کی جاتی ہیں، اور اس سے پوچھا جاتا ہے، کہ ان میں سے ہر ایک لفظ یا شے پہلے پہل کس تصور کی جانب اسکے ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ اس طرح وہ مسلسل غرض یا دلچسپی، جس کو خیالات کے معمولی بہاؤ میں ساری اہمیت حاصل ہے، باطل ہو جاتی ہے ایک اور مسئلہ جس میں کہ اختباری طریقہ بہت ناقص ٹھہرتا ہے، اس ذہنی شبیہ یا تمثال کا ہے، جو استعمال الفاظ کے ساتھ پائی جاتی ہے، جب ہم عمداً کسی لفظ کا انتخاب کر کے اپنے سے پوچھتے ہیں، کہ اس لفظ کے ساتھ ہمارے ذہن میں کون سی تمثال پائی جاتی ہے، تو ہماری تحقیق کا خود یہ عمل ہی نتیجہ میں مخل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہم کو تمثال کی خاص طور پر تلاش ہوتی ہے، لہٰذا ہم کو یہ دعویٰ کرنے کا کوئی حق نہیں رہتا، کہ اس تلاش سے جو تمثال ہم کو ملتی ہے، وہی بلا تلاش کے بھی پائی جائے گی۔ ایسی صورت میں سلامتی کا راستہ صرف یہی ہے کہ ہم اپنے اندر خبرداری یا تیقظ ذہن کی عادت پیدا کریں، کہ جس وقت اپنے معمولی سلسلۂ خیال میں ہم الفاظ کو استعمال کر رہے ہوں، ان کی تمثال پر اکثر ہماری نظر از خود پڑ جایا کرے۔ یہ مستقل تیقظ ذہن و خبرداری کہ بلا قصد و ارادہ اپنے واقعات ذہن پر ہماری نظر پڑ جایا کرے، گو نہایت ہی مشکل ہے لیکن ساتھ ہی مطالعۂ نفس کیلئے نہایت ضروری شے ہے۔

اختیاری طریقہ کے خاص کام یا اصلی وظیفہ کو اس کے سب سے پرجوش حامی پروفیسر ٹشنر نے نہایت اچھی طرح بیان کیا ہے، کہ وہ اختبار ایک ایسی آزمائش

امتحان یا مشاہدہ ہے جو با احتیاط تمام خاص خاص شرائط کے ماتحت کیا جاتا ہے۔ ان
شرائط کی غرض یہ ہوتی ہے کہ (۱) اس آزمائش کا اعادہ ہر شخص کے لئے ٹھیک اسیطرح
ممکن ہو، جس طرح کہ پہلی مرتبہ یہ کی گئی ہے (۲) اور مشاہدہ کرنے والا بوقت مشاہدہ
خلل انداز اثرات کو خارج کرکے اپنے مطلوبہ نتیجہ کو خالص صورت میں حاصل کرسکے۔
یعنے اگر ہم صحیح طور پر بتلادیں کہ ہم نے کیونکر عمل کیا ہے، تو دوسرے درپے تحقیق اشخاص
بھی بعینۂ اس عمل کو دہرا کر ہمارے نتائج کے صحیح یا غلط ہونے کا فیصلہ کرسکیں۔ اور اگر
ہم مناسب جگہ پر مناسب آلات کے ساتھ بلا کسی عجلت یا خلل کے اسی اہتمام کیساتھ
کہ کوئی غیر متعلق اثر نہ پڑنے پائے، اس عمل کو انجام دیں، تو ہم کو ایسے نتائج کا یقین
ہو، جو براہ راست ہماری ملحوظہ شرائط کے تابع ہیں، اور کسی غیر متوقع یا غیر منضبط سبب
پر مبنی نہیں۔ اسی طرح اختبار سے مشاہدہ کی صحت اور نتیجہ کو اپنے شرائط کے ساتھ
جو تعلق ہے وہ معلوم ہوجاتا ہے ساتھ ہی اس کی بدولت تمام[۱] اقطاع عالم کے مشاہدہ
کرنے والے بلکہ بعینۂ ایک ہی مسئلۂ نفسیات پر کام کرسکتے ہیں۔"

۸۔ مقداری طریقے

جو علم جس قدر زیادہ صحیح حساب پر مبنی مقادیر سے بحث کرتا اسی قدر زیادہ
وہ صحیح ہوتا ہے۔ ادھر کئی سال سے شد و مد کے ساتھ یہ کوشش
ہے کہ نفسی عمل کی شدت و حدت بھی ایسے ہی حساب کی تحت میں آجائے۔ زمانی ردعمل
کے اختبارات کی غرض یہی ہے کہ بسیط ذہنی افعال کی مدت کا حساب لگایا جائے۔
ان تجربات میں کیا یہ جاتا ہے کہ اختبار کرنے والے اور ردعمل کرنے والے دو شخصوں
میں یہ طے ہوجاتا ہے، کہ جب فلاں حسی مہیج[۲] (جس کو اختبار کرنیوالا پیدا کرتا ہے) واقع
ہو تو ردعمل کرنے والا فلاں فلاں حرکت کرے۔"[۳] اس طرح حسی مہیج کے وقوع اور ردعمل
کی جوابی حرکت کے مابین، جو زمانہ گذرتا ہے، اس کا صحیح طور پر حساب لگالیا جاتا ہے
یہ جوابی حرکت ممکن ہے، کہ مہیج کے اثر سے مطلع ہوتے ہی فوراً صادر ہوجائے یا

[۱] An Outline of Psychology خاکہ نفسیات ص۳۵
[۲] مثلاً کسی گرنے والے جسم کی آواز حسی مہیج وہ ہے جو آنکھ کان وغیرہ کسی آلۂ حس پر عمل کرے۔
[۳] پروفیسر ٹشنر "خاکہ نفسیات" ص۳۱۹

"اس وقت تک موقوف رکھی جائے جبتک کہ شعور میں کچھ خاص روابط نہ پیدا ہو جائیں اول الذکر صورت میں ہم اس کو بسیط ردّ عمل کہتے ہیں اور ثانی الذکر میں مرکب"[1] پھر بسیط ردّ عمل کی دو صورتیں ہیں عقلی اور حسی "عقلی میں ...... ردّ عمل کرنے والے کو یہ ہدایت کی جاتی ہے کہ اپنی توجہ شروع ہی سے اس حرکت پر رکھے، جو مہیج کے جواب میں اس کو کرنی ہے"[2] "اور حسی میں ردعمل کرنے والے کو یہ ہدایت کی جاتی ہے، کہ وہ اپنی توجہ شروع سے حسی مہیج پر رکھے، اور حرکت کو اس وقت تک روکے رکھے جبتک، کہ اس مہیج کا احساس نہ کرلے"[3] "ان اختبارات سے ایک نتیجہ یہ نکلا ہے، کہ حسی کی بہ نسبت عقلی ردعمل کا وقوع علانیہ کم وقت میں ہوتا ہے۔ ردعمل کرنے والے کی توجہ جب متوقع حس کے لئے طیاری میں محدود کردی جاتی ہے، تو وہ ردعمل میں اس وقت تک توقف کرتا ہے، جبتک کہ اس حس کی موجودگی کا اس کو صاف طور پر علم نہیں ہو جاتا۔ بخلاف ردعمل کے، کہ اس میں ردعمل کرنے والے کی توجہ پہلے ہی سے چونکہ تمام تر خود اپنے ردعمل پر مصروف ہوتی ہے، اس لئے ضروری نہیں کہ موجودگی حس کے پورے شعور کا انتظار کرے، اسلئے کہ مشق سے وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ حس کے صاف شعور سے پہلے ہی ردعمل کردے۔ مہیج اپنا عمل شروع کرتے ہی، حس اور ردّ عمل دونوں کو معاً پیدا کردیتا ہے بسیط ردعمل میں جو وقت لگتا ہے وہ مہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً روشنی کے جواب میں جو حسی ردعمل ہوتا ہے وہ $\frac{1}{3}$ سکنڈ تک قائم رہتا ہے سکنڈ کے ہزارویں حصہ کو ظاہر کرنے کے لئے یونانی حرف σ رکھی گئی ہے۔ روشنی کا عضلی ردعمل σ ۱۸۰ تک قائم رہتا ہے۔ آواز کا حسی ردعمل σ ۲۲۵ تک قائم رہتا ہے، اور عضلی σ ۱۲۰ تک۔ دباؤ کا حسی ردعمل σ ۲۱۰ تک قائم رہتا ہے اور عضلی σ ۱۱۰ تک۔

حساب کی یہ صحت ایک خاص آلہ کے ذریعہ سے حاصل کی جاتی ہے۔

---

[1] پروفیسر ٹشنر "خاکہ نفسیات" ص ۳۲۰

[2] " " " " ص ۳۲۵

[3] " " " " ص ۳۳۳

ایک برقی گھڑیال ہے (کلاک[۵۱]) جس کو وقت بین (کرانواسکوپ) کہا جاتا ہے جو ثانیہ کے ہزارویں حصوں کو بتلاتی ہے۔ یہ گھڑیال مہیج کے اثر سے چلنے لگتی ہے۔ ردعمل کرنے والا اپنی انگلی کو چپکے سے برابر ایک بٹن پر رکھے رہتا ہے، اور بطور ردعمل کے اس کی حرکت یہ ہوتی ہے کہ اس بٹن کو دھیرے سے دبا دیتا ہے، جس سے گھڑیال فوراً بند ہوجاتی ہے۔

مرکب ردعمل میں مختلف پیچیدگیاں یا الجھاوے ڈالے جاتے ہیں۔ مثلاً ردعمل کرنے والے سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ دو حسوں میں تمیز کرکے ردعمل ان میں سے صرف ایک پر کرے۔ فرض کرو کہ اس سے کہا جائے کہ "تم کو سفید یا سیاہ شئے دکھلائی جائیگی اور جب تم پوری طرح سفید کو سفید یا سیاہ کو سیاہ سمجھ لو، تو ردعمل کرنا۔ لیکن اس کو یہ نہیں معلوم کہ ہر جزئی اختبار میں وہ ان میں سے کس کا متوقع رہے[۵۲]"۔ البتہ اس صورت میں اتنا معلوم ہوتا ہے کہ سفید یا سیاہ میں سے کسی ایک کا منتظر رہنا چاہئے۔ پھر اس صورت میں مزید اختلاف پیدا کرکے یہ کیا جاسکتا ہے کہ اس کو احتمالی شقوں کا بھی کوئی معین علم نہ ہو، درآں حالیکہ ردعمل ایک اور صرف ایک ہی پر کرنا ہے۔ "مثلاً اس سے کہا جائے کہ تمھارے سامنے روشنی کا ایک مہیج پیش کیا جائے گا اور تم یہ اچھی طرح پہچان کر کہ یہ کونسا خاص رنگ یا روشنی[۵۳] ہے، تب اس پر ردعمل کرنا اس کے علاوہ صراحت کے ساتھ اور کچھ نہیں بتلایا جاتا"

یہاں تک تو حدت کی بحث تھی، باقی نفسی احوال کی شدت کے حساب میں اس مقدار کی ذاتی نوعیت یا ماہیت کی بنا پر جس کا حساب لگانا ہے خاص دشواریوں کا سامنا پڑتا ہے۔ مثلاً کسی آواز کی بلندی پستی کا جو درجہ ہوتا ہے، اس کو ایک دوسرے سے ممتاز کسری اجزا میں نہیں منقسم کیا جاسکتا۔ ہم دو آوازوں میں براہ راست یہ موازنہ نہیں کرسکتے کہ ان میں سے ایک دوسری کی بہ نسبت یہ آدھی، تہائی، چوتھائی یا

---

۵۱ واچ کے لئے گھڑی کا لفظ ہے، اس لئے "گھڑیال" کا دکنی لفظ کلاک کے لئے خاص کردینا مناسب ہوگا۔ م

۵۲ "خاکہ نفسیات" ص ۳۲۸

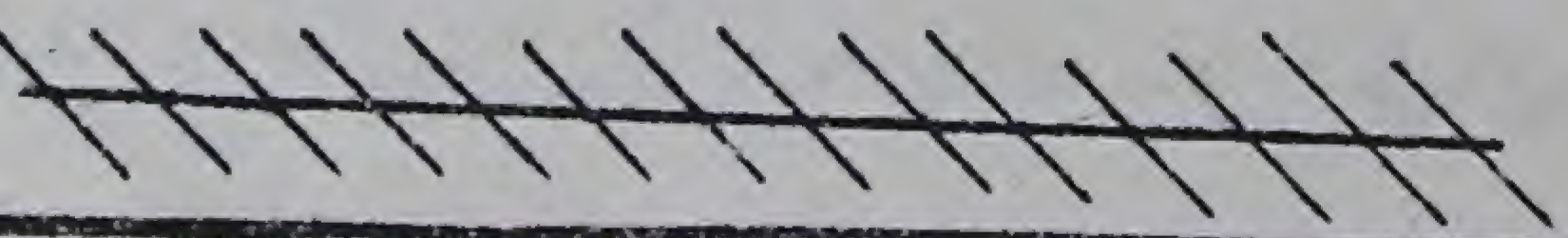
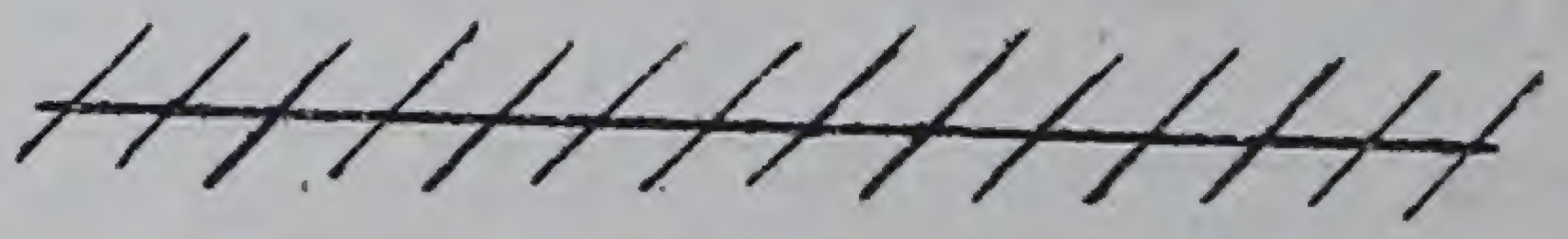
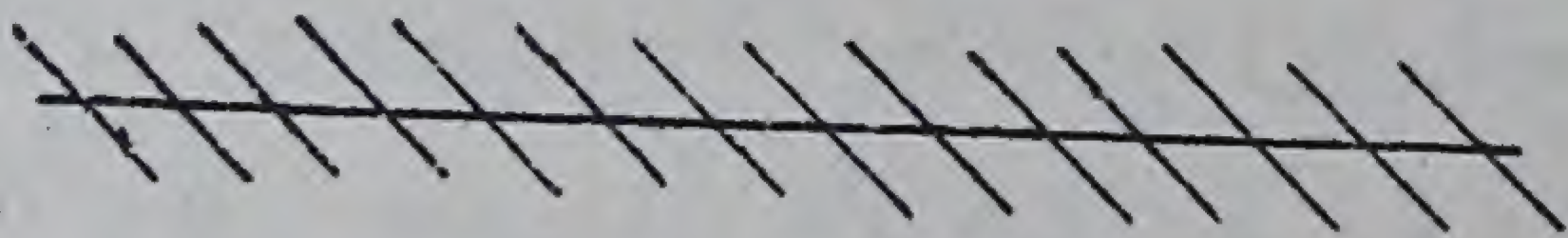
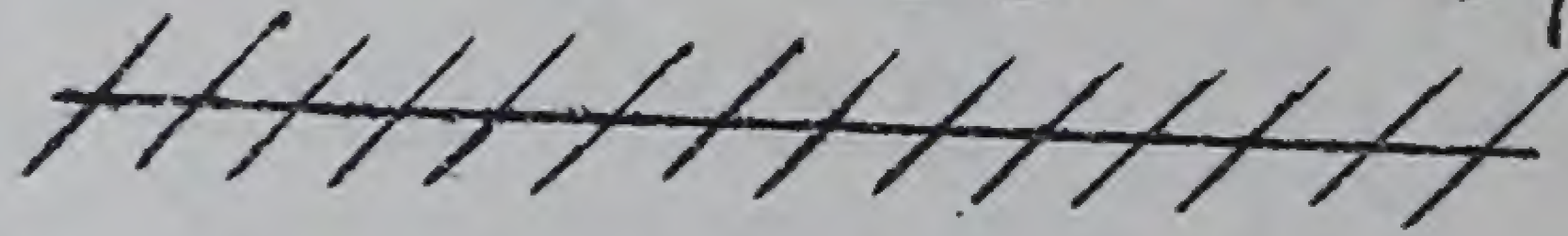
۵۳ " " ، ص ۳۲۹

دو نی بلند ہے۔ دو آوازیں ایک دوسری کے اوپر اس طرح نہیں رکھی جا سکتیں، کہ پست و بلند کے ایک جز پر منطبق ہو کر باقی کو چھوڑ دے، جس کو دونوں کا مقداری فرق سمجھ لیا جائے۔ دو امتدادی مقادیر کا فرق خود ایک امتدادی مقدار ہی ہوتی ہے۔ مثلاً دس انچ اور ایک فٹ کے طویل دو خطوں کا فرق خود دو انچ کا طویل ایک خط ہوتا ہے، لیکن دو آوازوں کی بلندی کا فرق، خود کسی خاص مقررہ بلندی کی آواز نہیں ہوتا۔ "شدت کی دو مقداروں کا فرق ہر ایک سے اتنا ہی مختلف ہوتا ہے جتنا کہ دو گھوڑوں کا فرق ایک گھوڑے سے[1]۔"

با ایں ہمہ مقدار شدت کا حساب لگانے کی کوشش سے اتنی مایوسی نہ ہونی چاہئے جتنی کہ بظاہر معلوم ہوتی ہے۔ بلا شبہ ہم شدت کی ایک مقدار کو دیگر مقادیر کے حساب کے لئے وحدت نہیں قرار دے سکتے، لیکن دو شدتوں کے درمیانی فصل یا اختلاف کو ہم حساب کی وحدت بنا سکتے ہیں۔ فرض کرو، کہ دو آوازوں کے بجائے ہم آوازوں کے دو جوڑے لیں۔ ان میں سے ایک جوڑے کی علامت ا و ب رکھو، اور دوسرے کی ج و د۔ اب ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ، ا اور ب میں بلندی کا جو اختلاف ہے، وہ ج اور د کے اختلاف بلندی کے مساوی ہے یا نہیں۔ اس طرح اگر ہمارے پاس شدت کے تدریجی مدارج کا کوئی پیمانہ نہ ہے، تو اس پیمانہ کی کسی مقررہ شدت کو اپنے لئے ہم نقطۂ آغاز بنا سکتے ہیں۔ پھر ہم دوسری شدتوں کو اسی کے اعتبار سے ترتیب دے سکتے اور شدت کی عددی قیمت مقرر کر سکتے ہیں۔ جو وحدت سب سے زیادہ استعمال میں ہے، وہ کم سے کم قابل ادراک فرق و اختلاف کی وحدت ہے، یعنے دو شدتوں کا وہ ادنیٰ ترین باہمی فرق، جس کی بنا پر ہمارے لئے یہ جاننا ممکن ہوتا ہے کہ ان میں سرے سے کوئی فرق ہے، "تمام ادنیٰ ترین قابل ادراک فروق، جو ایک ہی قسم کی شدتوں میں پائے جاتے ہیں، وہ ایک دوسرے کے مساوی سمجھے جاتے ہیں، اس لئے کہ موازنہ کے وقت وہ مساوی نظر آتے ہیں۔"

نفسی عمل کا حساب لگانے کے بجائے ہم اس کے بیرونی آثار کا حساب

[1] دیکھو بی۔ رسل کا مضمون "عدد اور مقدار کے علائق پر" جو رسالہ مائنڈ کے سلسلۂ جدیدہ جلد ۶ میں شائع ہوا ہے ص ۳۲۶

لگا سکتے ہیں، نیز اُن اشیاء کا بھی حساب لگا سکتے ہیں جن کا اس عمل سے احضار ہوتا ہے۔ اول الذکر کی مثال میں ہم اُن اختلافات کا حوالہ دے سکتے ہیں، جو جذبہ اور احساس لذت والم کی تغیر پذیر صورتوں کے ماتحت دوران خون اور پھیپھڑوں کے فعل میں پائے جاتے ہیں، باقی جس شے کا احضار ہوتا ہے اُس کا حساب اس وقت مفید ہوتا ہے، جبکہ اس کو احضار کے تغیر پذیر شرائط کے ساتھ متعین تعلق میں لایا جا سکے۔ اس کی ایک عمدہ مثال حال کی وہ کوششیں، جو بصری ادراک کے بعض ہندسی التباسات کا حساب لگانے میں کی گئی ہیں۔ مثلاً دو متوازی خط لو، جن میں سے ہر ایک کو چھوٹے چھوٹے آڑے خطوط اس طرح قطع کرتے ہوں، کہ ایک کے آڑے خطوط کی سمت دوسرے کے آڑے خطوط کے خلاف ہو۔ اس صورت میں متوازی خطوط متوازی نہ معلوم ہونگے بلکہ جس سمت میں کہ آڑے خطوط بڑھانے سے مل جاتے ہیں، ادھر تو یہ منحرف و متباعد یعنے پھیلے ہوئے معلوم ہوں گے، اور اس کی خلاف سمت میں مائل و متقارب یعنے ملے ہوئے۔ اب اس مثال میں مقدار التباس کا جذر لگانے کے لئے ہم کو صرف یہ کرنا ہے کہ متوازی خطوط کے بجائے، ایسے فی الواقع متقارب خطوط لیں جو آڑے خطوط کھینچنے کی صورت میں متوازی نظر آئیں۔ اس غرض کے لئے جس درجہ کا میلان درکار ہوتا ہے وہی مقدار التباس کا پیمانہ حساب ہے۔ جس کے ذریعہ سے وہ تغیرات معلوم کئے جا سکتے ہیں، جو تغیر شرائط کی بنا پر مقدار التباس میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ مقدار آڑے خطوط کی تعداد و خمیدگی کے مناسب ہوتی ہے۔ جب آڑے خطوط متوازی خطوط کو قطع کئے بغیر ان کو صرف مس کرتے یا مس بھی نہیں کرتے بلکہ صرف قریب ہوتے ہیں، تو التباس کا درجہ نسبتہً خفیف ہوتا ہے۔ ان مختلف صورتوں کے لئے متعین مقداری قیمتیں قائم کرنے سے اس عمل کے دریافت کرنے کے لئے جس پر التباس

موقوف ہے، قیمتی معلومات حاصل ہوتے ہیں۔ اس قسم کے واقعی اختبارات اپنے لئے ایک مخصوص آلہ کے محتاج ہیں، جو اسی غرض سے بنایا گیا ہو۔ خطوط کے بجائے دھاگے بھی استعمال کئے جاسکتے ہیں، جو مرضی کے مطابق فوراً متوازی یا جس درجہ تک چاہو منحرف بنائے جاسکتے ہیں اور انحراف کو پیمانہ سے ٹھیک ٹھیک ناپا جاسکتا ہے۔

باب (۳)

جسم اور نفس

۱۔ جسمانی عمل اور عصبی و ذہنی افعال

خارجی اشیا ہمارے آلات حس پر جو اثرات یا ارتسامات پیدا کرتی ہیں، وہ جسمانی عمل کی صورت میں ایسے نتائج کا باعث ہوتے ہیں، جن کو اپنی وسعت و پیچیدگی کے اعتبار سے کہنا چاہیے، کہ اپنے مہیج کی نوعیت و محدودیت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ مثلاً ایک شخص کے جسم میں جہاں گدگدی اٹھتی ہو، وہاں ذرا چھیڑ دو تو تمام جسم سے تشنجی حرکات ظاہر ہونے لگتی ہیں۔ یا کسی کی طرف ذرا بندوق کر دو تو اس سے آنکھ کی ذی حس سطح پر جو ارتسام پیدا ہوتا ہے، وہ اس کو بھاگ کر کسی نہ کسی پناہ میں چلے جانے پر مجبور کرتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جسم ایک چھوٹے سے حصۂ یعنے شبکیہ کے ارتسام اور دھڑ اور ٹانگوں کی اس حرکت میں کونسی شے وہ تعلق پیدا کرتی ہے، جو انسان کے بھاگنے یا پناہ تلاش کرنے میں ظاہر ہوتی ہے۔

مسٹر میکڈوگل نے ایک مثال دی ہے، جس میں مہیج اور عمل جسمانی کا یہ عدم تناسب زیادہ روشن و نمایاں ہو جاتا ہے "ایک شخص کو کسی دوست کا تار ملتا ہے، جس میں لکھا ہوتا ہے کہ تمھارے بیٹے کا انتقال ہو گیا" اس وقت طبعی فاعل کاغذ کا صرف ایک پرزہ ہے، جس پر کچھ سیاہ نشانات بنے ہوئے ہیں۔ اب اس سے جسمانی اعمال کا جو سلسلہ رونما ہوتا ہے اس کو دیکھو! ممکن ہے کہ وہ تمام حرکات جو بظاہر زندگی کی علامات خیال کی جاتی ہیں یک لخت بالکل رک جائیں، یا اس شخص کی روش زندگی تمام تر مدت العمر کے لئے بدل جائے۔ اب غور کرو کہ اس متغیر زندگی کو (جس کی ابتدا ممکن ہے ایسے افعال سے ہو جو اس کے لئے بالکل نئے ہوں) براہ راست

اسے اپنے طبعی مہیج کی نوعیت سے کیا نسبت ہے؟ جسمانی عمل اپنے اس طبعی مہیج کی نوعیت سے جس قدر آزاد یا بعید ہوتا ہے اس کی حقیقت ذرا غور کرنے سے واضح ہوجاتی ہے۔ اگر مذکورۂ بالا تار کے صرف پہلے لفظ میں کچھ تغیر ہوجائے یعنے بجائے "تمہارے" کے "میرے" ہو تو جسمانی اعمال کا یہ سلسلہ ہرگز ظہور میں نہ آئیگا۔ بلکہ ایک تعزیتی خط لکھ دیا جائیگا، یا محض رسمی طور پر اظہار افسوس پر قناعت کی جائیگی۔ اس کے برخلاف اگر یہی مفہوم درجن بھر ایسی زبانوں میں ادا کیا جائے، جن سے مکتوب الیہ واقف ہے، یا سمعی ارتسامات کے ذریعہ سے یہی مفہوم اس حد تک پہنچایا جائے تو ہر حالت میں یکساں جسمانی اعمال ظہور پذیر ہونگے حالانکہ حسی ارتسامات میں بڑا فرق ہوگا[1]۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ جسمانی عمل کی نفس مہیج سے توجیہ نہیں ہوسکتی ضرور ہے کہ آلۂ حس کے ہیجان اور بعد میں واقع ہونے والی حرکات کے مابین نہایت ہی باقاعدہ اور پیچیدہ نوعیت کے ایسے درمیانی افعال و اسباب پائے جاتے ہوں، جن کی وجہ سے ارتسام عمل کی صورت میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ یہ درمیانی واسطہ ایک حد تک یقیناً نفسی ہوتا ہے۔ انسان ایک ذہن رکھتا ہے، جو حس کا تجربہ کرتا ہے، اور یہ حس گذشتہ ذہنی مزاج یا میلان کے ساتھ ملکر اس کو ایسے معنی کی خبر دیتی ہے، جو اس کی اغراض کے اعتبار سے بہت ہی اہم ہوتے ہیں اور یہی وہ شے ہے جو بعد میں ظاہر ہونے والے عمل جسم کی تنظیم و تحدید کرتی ہے۔

لیکن یہ نفسی جزبھی گو ضروری ہے تاہم واقعات زیر بحث کی توجیہ کے لئے کافی نہیں۔ کیونکہ جسمانی حرکت کا انحصار عضلات کے کھچاؤ یا انقباض پر ہے۔ اور عضلات ان تہیجات سے منقبض ہوتے ہیں، جو عصبی ریشوں سے گذر کر ان تک پہونچتے ہیں۔ خود یہ تہیجات بھی نہایت پیچیدہ اور باقاعدہ افعال کا نتیجہ ہیں جو باہم وابستہ خلیات کے مجموعوں اور نظامات میں واقع ہوتے ہیں۔ سب سے آخر یہ کہ یہ افعال ابتداءً اُن تہیجات سے پیدا ہوتے رہیں جو آلات حس سے عصبی ریشوں کے ذریعہ مرکزی نظام تک پہونچتے ہیں۔ ان تہیجات کی حالت بعینہٖ بارود کے فتیلوں کی سی ہے جو اگر حس

[1] "نفس و جسم" صفحہ ۲۶۸

کے ہیجان سے فوراً بھڑک اٹھتے اور مرکزی نظام میں ایک انتقالی ہلچل پیدا کر دیتے ہیں۔ خالص عضویاتی نقطۂ نظر سے جو کچھ تحقیق ہو سکتی ہے وہ عصبی واقعات یا حوادث کا یہی دور ہے، جس کی ابتدا آلۂ حس کے ہیجان سے ہوتی ہے۔ آلۂ حس سے یہ تہیج اعصاب درآور کے ذریعہ مرکزی نظام میں پہنچتا ہے، یہاں نہایت پیچیدہ طریق پر اس کی تقسیم و ترمیم ہوتی ہے، اور آخر کار اعصاب برآور کے ذریعہ اُن عضلات کی طرف راجع ہو جاتا ہے جو کھچکر جسمانی حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔

ہماری بحث یہاں بس اسی تعلق سے ہے، جو نظام عصبی کے افعال و واقعات کے مذکورۂ بالا دور کو اس نفس سے ہے، جس کو حسی تجربات ہوتے ہیں، جو ان کے معنی سمجھتا ہے، جو اپنے اغراض کے لحاظ سے جسمانی عمل کا انضباط و تعین کرتا ہے اور جو اپنی غایات و مقاصد کے لئے ہمیشہ کوشش کرتا رہتا ہے۔ ہمارا سوال یہ ہے کہ جسمانی عمل کی یہ بامقصد ہدایت و رہنمائی اپنے مادی شرائط کے ساتھ کیونکر وابستہ ہے؟ یہی تعلق جسم و نفس کا مسئلہ ہے۔

قبل اس کے کہ ہم اس مسئلہ کے حل کرنے کی کوشش کریں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دو نہایت ہی اہم تجربی واقعات بیان کر دیں۔ اول تو یہ کہ کم از کم انسان میں نفسی عمل، براہ راست تمام عصبی واقعات سے نہیں، بلکہ صرف ان واقعات سے تعلق رکھتا ہے، جو نظام عصبی کے ایک خاص حصہ میں واقع ہوتے ہیں۔ اس کا اصلی براہ راست تعلق دماغ کے صرف اس حصہ سے ہوتا ہے جس کو غشاء دماغ کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ نفسی عمل کا تعلق بعض ان عصبی نظامات سے بھی ہوتا ہے جو اس غشاء کی جڑ میں واقع ہیں۔ اور جن کو وسطِ دماغ کہا جاتا ہے۔ جس کا تجربہ صرف اسی وقت ہوتا ہے جب کہ عصبی تہیجات غشاء تک پہنچتے ہیں۔ ارادہ و فہم پر دلالت کرنے والی حرکات کا وقوع اسی صورت میں ہوتا ہے، جبکہ عضویاتی لحاظ سے ان کی اصل بنا غشائی افعال و اعمال ہوں۔

یہ غشا خاکستری مادہ کی ایک چادر یا غلاف ہے، جو نظام عصبی کے ان تمام دیگر حصوں کو محیط ہے، جو کاسۂ سر کے اندر واقع ہیں۔ اس میں اور بقیہ نظام عصبی میں اس کے سوا اور کوئی اہم فرق نہیں کہ (۱) اس کا نظم زیادہ پیچیدہ ہے اور (۲) تمام

بڑے عصبی سلسلوں کا یہ مرکزی منتہا ہے، جب اعصاب درآور کے تہیجات آلات حس سے اس منتہی تک پہنچ جاتے ہیں تو ان کے لئے اب آگے جانے کا کوئی راستہ نہیں ہوتا بجز اس خارجی راستہ کے جو عضلات کی طرف جاتا ہے۔

لہذا پہلی قابل لحاظ بات یہ ہے کہ جسم و نفس کا تعلق براہ راست دراصل نفس اور غشائے دماغ کا تعلق ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ نظام عصبی کے دیگر حصے غشا سے علیحدہ و مستقلاً بھی عمل کی قابلیت رکھتے ہیں، کیونکہ بیان بالا کو ذہن میں رکھ کر اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ بڑے عصبی سلسلوں کے علاوہ ان میں چھوٹی شاخیں بھی ہوتی ہیں، جن کے ذریعہ عصبی تہیجات پھیل سکتے ہیں۔

لیکن جو حرکات اس طرح یعنے بلا شرکت غشا، سرزد ہوتی ہیں - ان میں شعوری اعمال کو دخل نہیں ہوتا۔ ایسی حرکات بجائے خود گو کتنی ہی پیچیدہ کیوں نہ ہوں پھر بھی ان حرکات کے مقابلہ میں بہت سادہ و بسیط ہوتی ہیں جن میں غشار کو دخل ہوتا ہے۔ ان حرکات کو اضطراری کہتے ہیں۔ یہ اضطراری حرکات ان افعال سے جن میں شعور اور اس کے غشائی اعمال کو دخل ہوتا ہے بلحاظ اپنی یکسانی اور یکرنگی کے ممتاز ہوتی ہیں بعض افعال عادیہ بھی کم و بیش شعوری رہنمائی کے بغیر صادر ہو سکتے ہیں، مثلاً، چلنا سائکل چلانا، سینا، کاڑھنا وغیرہ، ان سے اضطراری افعال کو ایک اور خصوصیت ممتاز کرتی ہے، وہ یہ ہے کہ افعال عادیہ کی طرح یہ مشق پر نہیں مبنی ہوتے بلکہ ان کا منشا نظام عصبی کی موروثی ساخت ہوتی ہے۔

اضطراری حرکات صحیح مہیج خارجی کے جواب میں اپنے مقررہ طریق پر ہمیشہ کامل یکرنگی سے صادر ہوتی ہیں۔ یہ مہیج کی واقعی موجودگی کے بغیر ظاہر نہیں ہوتیں، اور جب مہیج عمل کرتا ہے تو یہ ناگزیرانہ بلا کسی تغیر کے لازماً صادر ہوتی ہیں، الاّ آنکہ کسی اور مخالف مہیج کے تہیجات جو انھیں عضلات کو عمل میں لانا چاہتے ہوں یا امکان وغیرہ یا غشا سے آنے والے تہیجات، اس کی راہ میں حائل ہو جائیں۔ مثلاً جب آنکھ میں کوئی تنکا پڑ جاتا ہے تو پپوٹے خود بخود حرکت کرنے لگتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اس تکلیف کو دُور کر دیں۔ یہ تنکا سب سے پہلے آنکھ کے خارجی پردے میں عصب درآور کے سروں کو متاثر کرتا ہے، جس سے، تہیج بعض ان عصبی خلیات تک پہنچتا ہے جو سر میں واقع ہیں۔ یہاں سے

ایک معکوس تہیج پپوٹوں کے عضلات کی طرف لوٹتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غشا اس معنی کر کے ضرور متاثر ہوتا ہے، کہ ایک ناگوار حس کا تجربہ بھی ہوتا ہے، لیکن اس غشائی عمل اور اس کے ساتھ کی حس کو پپوٹوں کی حرکت میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ نہ ہم ارادی کوشش سے اس کو کلیۃً روک سکتے ہیں۔ مرچوں کی جھار سے چھینکوں کا آنا یا تلووں کے گدگدانے سے تشنجی حرکات کا پیدا ہونا ایسی ہی مثالیں ہیں۔

لیکن سب سے زیادہ نمایاں مثالیں اُن اختبارات سے ملتی ہیں، جن میں کسی جانور کے دماغی نیم کسرات کو نکال لیا جاتا ہے۔ ہم ایسے مینڈک کی حالت ذرا تفصیل سے بیان کیئے دیتے ہیں، جس کے صرف دماغی نیم کسرات نکال لیئے جاتے ہیں۔ یہ اگرچہ ازخود تو کوئی حرکت نہیں کرتا، مگر صحیح ہیجان کے ذریعہ سے اس سے وہ تمام حرکات کرائی جاسکتی ہیں جو ایک صحیح و سالم مینڈک کرتا ہے۔ اس کو ہم تیرا سکتے ہیں، کدا سکتے ہیں، چلا سکتے ہیں۔ اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو عام مینڈکوں کی طرح بیٹھ جاتا ہے بیٹھ کے بل کردو، تو فوراً سیدھا ہوجاتا ہے، تختہ پر رکھ کر اگر تختہ کو اس قدر ٹیڑھا کردیں کہ اس کا مرکز ثقل بدل جائے تو وہ گرتا نہیں، بلکہ اوپر چڑھ کر اپنا مرکز ثقل درست کرلیتا ہے غرض اس کی تمام حرکات صحیح و سالم مینڈکوں کی سی ہوتی ہیں، بجز اس کے کہ ان کے کرانے کیلئے خارجی تہیج ضروری ہوتا ہے۔ مزید براں اصولاً اس کی حرکات میں سالم مینڈک کی حرکات کے مقابلہ میں ایک اہم فرق یہ ہوتا ہے، کہ تہیج کے عمل کرنے پر ان کا ہونا، ناگزیر ہوتا ہے، اور جوں ہی تہیج ختم ہوتا ہے یہ حرکات بھی رک جاتی ہیں۔ جس تختہ پر یہ مینڈک بیٹھا ہو اگر اس کو برابر اونچا نیچا کرتے رہیں تو مینڈک بھی تقریباً برابر چلتا رہیگا۔ لیکن جیسے ہی تختہ ایسی وضع میں چھوڑ دیا جائے کہ مینڈک کے جسم کا توازن درست ہو تو بس اسی وقت اس کا چلنا بھی موقوف ہوجائیگا۔ اگر اس کو پانی میں ڈالدیں تو یہ برجستہ نہایت باقاعدگی کیساتھ تیرنے لگتا ہے۔ اور اگر کوئی شئے ٹھیرنے کے لئے نہ ملے تو یہ اس وقت تک برابر تیرتا رہتا ہے جب تک کہ تھک نہ جائے۔ اگر چھوٹا سا لکڑی کا ٹکڑا پانی میں ڈال دیا جائے تو جب لکڑی اس سے مس کرتی ہے یہ فوراً اس پر چڑھ جاتا ہے، اور سکون اختیار کرلیتا ہے اگر اس کی نشست کی طبعی وضع کو بدل دیا جائے مثلاً اگر اس کو الٹا کردیں، تو یہ فوراً اپنی اصل حالت پر آنے کے لئے جدوجہد کرتا ہے اور اس قدر ہاتھ پاؤں مارتا ہے کہ اگر

دبائے نہ رکھیں تو کسی طرح اُلٹا نہیں رہ سکتا ہے۔ اگر اس کے پہلوؤں پر آہستہ آہستہ تھپکی دی جائے تو یہ ٹرٹر بولتا ہے اور اس قدر باقاعدہ طور پر کہ اگر آلۂ موسیقی کے طور پر نہیں تو آلۂ صوتی کی طرح تو ضرور استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ نظام عصبی کی ساخت

زندگی کی بہت ہی ابتدائی صورتوں کے سوا زندہ جسم یا عضویہ درحقیقت ذی حیات موجودات کی ایک دنیا ہوتی ہے۔ حیوان کا سارا جسم اپنی آخری تقسیم کی رو سے ایسے اجزا پر مشتمل ہوتا ہے جن کو خلایا کہتے ہیں۔ خلیہ جو ہر ذی حیات کا وہ بسیط ترین جز ہے، جو مستقل طور پر علٰحدہ زندگی کی قابلیت رکھتا ہے۔ ہر خلیہ دو قسم کی رطوبات جسمانی سے تر رہتا ہے، خون اور لمف۔ یہ رطوبات ہی وہ ماحول ہیں جن کے ساتھ خلیہ کے حیاتی اعمال وابستہ ہیں۔ ہر خلیہ اس ماحول سے کیمیاوی تغیر کے لئے مواد جذب کرتا رہتا ہے اور دیگر مواد کو خارج کرتا رہتا ہے۔ جذب و اخراج کا یہ دوگونہ عمل دراصل خلیہ کی زندگی ہے۔

جسم کے تمام ریشے (عضلی رباطی وغیرہ) بجائے خود مختلف قسم کے خلایا سے بنے ہیں۔ خصوصاً عصبی ریشے تو کروڑوں علٰحدہ علٰحدہ خلایا کا مجموعہ ہیں۔ ان خلایا کو عصبیات کہتے ہیں۔ عصبیہ خلیاتی جسم اور اس سے نکلنے والی شاخوں پر مشتمل ہوتا ہے، خلیاتی جسم کی یہ شاخیں دو قسم کی ہوتی ہیں، ڈینڈرن اور ایکسن۔ ڈینڈرن خلیاتی جسم کے قرب و جوار ہی میں ختم ہو جاتے ہیں اور یہاں ان کی باریک باریک شاخیں بن کر جال سا بن جاتا ہے۔ ایکسن اعصاب کا اہم جز ہوتے ہیں۔ یہ خلیاتی جسم سے کم و بیش دور تک جاتے ہیں۔ راہ میں ان میں سے ادھر اُدھر شاخیں پھوٹتی جاتی ہیں جن کو متجانس شاخیں کہتے ہیں۔ اصل ایکسن اور اس کی ہر متجانس شاخ علٰحدہ علٰحدہ کسی آلۂ حس، عضلہ، غدود یا کسی اور عصبی خلیہ اور اس کے ڈینڈرن سے مل کر ختم ہو جاتی ہے، جبتک اس طرح ختم نہیں ہو لیتی اس کا جال نہیں بنتا۔ ایکسن اور اس کی متجانس شاخوں کے ان آخری جالوں ہی کی بدولت عصبی تہیجات ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ میں جا سکتے ہیں۔ کیونکہ ایک عصبیہ کا جال دوسرے کے جال سے مل جاتا ہے۔ جس مقام پر یہ ملان ہوتا ہے اس کو آنکڑا یا بغلگیری کہتے ہیں۔ اس مقام پر ہر دو عصبیئے ایک دوسرے سے پھنس جاتے ہیں۔ یہاں اُن کا تعلق بہت گہرا اور پیچیدہ ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف لمس ہی تک

محدود رہتا ہے۔ دونوں عصبیۓ ایک دوسرے سے ملتے اور بغلگیر ہو جاتے ہیں۔ ایک کا مواد دوسرے میں نہیں جاتا، بلکہ دونوں کے جال باہمدیگر صرف گتھ جاتے ہیں اور عصبی تہیجات ایک خلیہ سے دوسرے میں پہنچ جاتے ہیں، جس کی وجہ سے خلا یا کا تسلسل نہیں بلکہ اتصال ہوتا ہے۔

اس طرح نظام عصبی کا ہر جزو یا عصبیات کا ہر مجموعہ براہ راست دوسرے مجموعہ سے وابستگی رکھتا ہے۔ لہذا یہاں سوال ہو سکتا ہے، کہ عصبی تہیجات (جیسا کہ معمولاً ہوتا ہے) کم و بیش مقررہ راستوں ہی سے کیوں سفر کرتے ہیں؟ ان کو تو غیر متعین طور پر سارے نظام میں پھیلنا چاہئے تھا، جہاں جہاں ان کو راستہ ملتا گھس جاتے، اور اسطرح متعین و باقاعدہ حرکات کے بجائے بس کل جسم میں ایک تشنج سا پیدا ہو جاتا۔ چنانچہ زہر کچلے کی سمیت سے حقیقۃً کچھ ایسی ہی کیفیت ہو بھی جاتی ہے، لیکن معمولاً اس کے برعکس کیوں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر بغلگیری پر جہاں کہ تہیجات ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ میں داخل ہوتے ہیں ایک قسم کی مزاحمت یا رکاوٹ پر غالب آنا پڑتا ہے۔ مختلف بغلگیریوں میں اس مزاحمت کا درجہ مختلف ہوتا ہے۔ اسی لئے عصبی ہیجان کا تموج بعض سمتوں میں اپنی راہ مسدود پاتا ہے، اور لازماً انھیں راستوں تک محدود رہتا ہے، جن میں رکاوٹ کم پیش آتی ہے۔

کم سے کم مزاحمت کے راستے ایک حد تک نظام عصبی کی خلقی ساخت کا نتیجہ ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جو تہیجات اضطراری حرکت کا باعث ہوتے ہیں ان کا راستہ پہلے سے متعین ہوتا ہے۔ لیکن ایک اہم سبب اور بھی ہے جس کو عصبی عادات کی پیدائش کہہ سکتے ہیں۔ یہ فی الجملہ عصبیاتی ائتلاف کے قانون پر مبنی ہوتا ہے، جس کو ڈاکٹر میکڈوگل ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ سلسلۂ عصبیات میں عصبی تہیج کے گزرنے سے کچھ اس قسم کا ایک مستقل تغیر پیدا ہو جاتا ہے، کہ آئندہ تہیج کے لئے اس کی قوتِ مزاحمت کم ہو جاتی ہے، لہذا اس کے بعد نسبتۃً کمزور تہیج بھی سارے سلسلہ کے اندر آسانی کے ساتھ پھیل سکتا ہے۔ اس لئے جس قدر زیادہ تہیج کسی مجموعۂ عصبیات کے اندر سے گذرتا ہے، اسی قدر اس مجموعہ سے دوبارہ گذرنے میں اس کو آسانی ہوتی ہے۔ کمی مزاحمت کے مذکورۂ بالا قانون کے سوا

عصبی عادات کا قائم ہونا ایک اور اصول پر بھی مبنی ہے، جس کو ولیم کارپنٹر نے مدت ہوئے قرار دیا تھا، وہ یہ ہے کہ نظام عصبی سے "جس طریقہ پر کام لیا جائے اسی طریقہ پر اس کا نشو و نما بھی ہوتا ہے" اس نشو و نما میں نئے عصبیئے پیدا نہیں ہوتے، بلکہ جو شاخیں خلیہ سے نکل کر بغلگیریوں میں ملتی ہیں، انہی کی مزید تکمیل ہوتی ہے عادت کے واسطہ سے عصبی راستوں کا بتدریج بننا زیادہ تر غشا تک محدود رہتا ہے۔

۳۔ نظام عصبی کے حصّے کل نظام عصبی کے دو حصّے کئے جاسکتے ہیں (۱) محیطی اور (۲) مرکزی مرکزی حصّہ نخاع (یا حرام مغز) اور دماغ پر مشتمل ہے۔ نخاع ریڑھ کی ہڈی کے اندر ہوتا ہے، اس کی بالائی انتہا سر میں منتہی ہوتی ہے، جہاں پہنچکر یہ کسی قدر پھیل جاتا ہے اور اس کو راس النخاع یا سر حرام مغز کہتے ہیں۔ کاسۂ سر کے اندر راس النخاع کے علاوہ نظام عصبی کے اور جو حصّے واقع ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے (۱) نیچے کا چھوٹا دماغ یا مخیخ۔ بڑے دماغ یا مخ کی طرح اس کے بھی دو نیم کرہ ہوتے ہیں، جن کا خاص کام یہ ہے کہ حرکت و سکون کی حالت میں جسم کا توازن قائم رکھیں (۲) وسط دماغ جس میں بصری خانے اور جسم مخطط شامل ہیں۔ یہ دماغ کے قاعدہ یا جڑ پر واقع ہوتا اور اس سے بہت ہی قریبی تعلق رکھتا ہے (۳) خود دماغ۔

نظام عصبی کا محیطی حصّہ وہ ہے جو مرکزی حصّہ کو جسم کے دیگر اعضا (مثلاً عضلات آلات حس اور غدودوں وغیرہ) سے مربوط و وابستہ کرتا ہے۔ یہاں ہم کو صرف آلات حس اور عضلات سے بحث کی ضرورت ہے۔ نظام عصبی کا وظیفہ یا کام یہ ہے کہ وہ دیگر اعضائے جسمانی کی حرکت میں تنظیم و ترکیب پیدا کرے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ایک طرف تو اس کا تعلق عضلات سے ہو، جن پر حرکت کا براہ راست دار و مدار ہے اور دوسری طرف یہ، اپنے ماحول کے موثرات (روشنی، حرارت، آواز، میکانکی دباؤ اور تصادم وغیرہ) سے اثر پذیر ہو کر عمل کرے۔ جسم کے بعض خلیات اس غرض کے لئے خاص طور پر موزوں ہوتے ہیں، کہ ان کے خارجی موثرات سے متہیج ہو سکیں۔ آلات حس در اصل اسی قسم کے خلایا سے بنے ہیں، جو خاص خاص اصناف ہیجات سے خاص طریق پر متاثر ہوتے ہیں۔ مثلاً آنکھ کی روشنی اور کان

کی آواز وغیرہ سے۔ اس طرح نظام عصبی کے مرکزی حصہ اور عضلات کا تعلق عصبی تاروں پر موقوف ہے، جو درحقیقت اکیسن ہیں، جو نخاع یا عصبیات سر کے عضلات کی طرف جاتے ہیں۔ ان ہی تاروں کے گچھے حرکی اعصاب بناتے ہیں۔ آلات حس کے ساتھ تعلق کسی قدر زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ ان کے درمیان عصبی تاروں ہی کا نہیں بلکہ پوری عصبیات کا واسطہ ہوتا ہے، جس میں خلیاتی جسم اور اس کی شاخیں دونوں شامل ہیں۔ ابتک ہم نے صرف اُن عصبیات کا ذکر کیا ہے، جن میں خلیاتی جسم کی بہت سی شاخیں ہوجاتی ہیں۔ ان شاخوں میں سے صرف ایک تو دور تک جاتی ہے جس کو ایکسن کہتے ہیں، باقی سب خلیاتی جسم کے آس پاس ہی میں ختم ہوجاتی ہیں اور ڈینڈرن کہلاتی ہیں۔ ان کو کثیر الاقطاب عصبیات کہا جاتا ہے۔

لیکن عصبیات کی ایک اور بھی قسم ہے، جس کی صرف دو شاخیں ہوتی ہیں، جو خلیاتی جسم سے نکل کر مخالف سمتوں میں جاتی ہیں، اور یہ دونوں حقیقۃً ایکسن ہی ہوتی ہیں۔ مرکزی نظام اور آلاتِ حس کا ارتباط دراصل انہیں عصبیات سے قائم ہے۔ ان میں سے ایک ایکسن اور اس کے متجانسات تو آلۂ حس کے خلایا کی طرف جاتے اور ان کے گرد اپنا جال بنا دیتے ہیں۔ دوسرا مع اپنے متجانسات کے نخاع یا دماغ کے خلایا میں داخل ہوتا، اور بالآخر ان کے گرد جال بناتا ہے۔ اس عصبیہ کا خلیاتی جسم یا تو آلۂ حس کے آس پاس ہوتا ہے یا مرکزی نظام عصبی کے متعلقہ حصہ کے قرب میں۔ جہاں عصبی تہیجات نخاع کی طرف جاتے ہیں (جیسا دھڑ اور اعضا کی جلد کے ہیجان میں ہوتا ہے) وہاں نخاع کے قریب ہی خلیاتی اجسام کے گچھے سے بنے ہوتے ہیں، جن کو نخاعی سدہ کہتے ہیں۔ جن مقامات پر ان خلایا کے ایکسنوں کے گچھے نخاع میں داخل ہوتے ہیں ان کو اعصاب نخاعی کی حسی جڑیں کہا جاتا ہے۔ جن مقامات سے عصبی تاروں کے گچھے نخاع سے نکل کر عضلات کی طرف جاتے ہیں، ان کو اعصاب حرکی کی جڑیں کہتے ہیں۔

اب ہم پھر مرکزی نظام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور مجملاً یہ بیان کرتے ہیں، کہ اس کے مختلف حصے جسمانی عمل کی تعیین میں باہم کیوں کر عمل کرتے ہیں۔

دراصل ہم کو جس شے سے بحث ہے وہ عصبیات کے دوسرے مجموعوں کا نظامات دماغ کے ساتھ تعلق ہے۔ یہاں سب سے زیادہ قابل لحاظ بات یہ ہے کہ اعصاب درآور کے ذریعہ دماغ براہ راست ارتسامات حاصل نہیں کرتا اور نہ یہ براہ راست حرکی تہیجات کو عضلات کی طرف بھیجتا ہے۔ یہ عصبیات کے سفلی مجموعوں سے اپنے آلات کے طور پر کام لیتا ہے۔ باعتبار مقام ومنصب اس کو سارے نظام عصبی سے وہی نسبت وتعلق ہے جو نظام عصبی کو جسم کے ساتھ ہے۔ جس طرح نظام عصبی جسمانی حرکات کو پیدا کرتا، ان کو باہم ملاتا اور برابر کرتا ہے، اسی طرح دماغ نخاع راس النخاع دمیغ اور عضلات کے دوسرے مجموعوں کے اعمال وافعال کو پیدا کرتا، روکتا، ملاتا یا جدا کرتا ہے۔

اس دماغی تصرف کی ایک مثال اضطراری حرکت کی جزءً یا کلاً روک ہے جو بصورت دیگر سفلی مراکز عصبی کے مستقل عمل کی وجہ سے یقینی طور پر واقع ہوتی ہے ایسا اس وقت ہوتا ہے جبکہ ہم نامناسب یا بے محل چھینک، کھانسی یا جماہی کو روک دیتے ہیں۔ اس کی ایک عمدہ مثال کرانمر کا واقعہ ہے، جو اپنے ہاتھ کو آگ میں اس وقت تک رکھے رہا تھا جبتک یہ بالکل جل نہ گیا۔ اگر نخاع کو اپنے اوپر چھوڑ دیا جاتا تو یہ ہاتھ کو فوراً کھینچ لیتا۔ لیکن اس اضطراری عمل کو اُن تہیجات نے روک لیا جو غشائے دماغ سے اٹھ رہے تھے۔

دماغ سفلی مرکزوں پر اور بھی نہایت اہم طریقوں سے تصرف کرتا ہے۔ مثلاً یہ ایک موروثی اضطراری عمل کے خلاف کوئی حرکت بذات خود کرا سکتا ہے۔ چھنگلیا کے برابر والی انگلی کو یہ بات حرکی یکسانی سے وراثتہً حاصل ہے، کہ جب یہ اٹھتی ہے تو اس کے اِدھر اُدھر کی انگلیاں بھی اس کے ساتھ اٹھ جاتی ہیں۔ لیکن تھوڑی سی مشق کے بعد ہم اس انگلی کو تنہا بھی اٹھا سکتے ہیں[1]۔ اس وقت اس کے اٹھانے میں ان تہییجات کو دخل ہوتا ہے جو غشائے دماغ سے پیدا ہو کر عصبیات کے سفلی مراکز کے اس فعل کو روک دیتے ہیں، جس پر اضطراری حرکت کا دارومدار ہوتا ہے۔

---

[1] شیرنگٹن

اس انفعالی یا تحلیلی فعل کے علاوہ غشائے دماغ ایک قسم کا ترکیبی فعل بھی انجام دیتا رہتا ہے۔ یہ اضطراری و عصبی میکانکیت کی نسبتہً سادہ و بسیط حرکات کو ترتیب دیتا، ملاتا، اور برابر کرتا ہے، جس سے جسمانی عمل کی نسبتہً پیچیدہ و مرکب اقسام پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اس قسم کے ہنر حاصل کرنے میں ہوتا ہے، جیسے مثلاً تیرنا بائیسکل چلانا یا برف پر پھسلنا وغیرہ ہیں۔ تیرنے میں ہاتھ پاؤں کی حرکات کی ترکیب یا ان کو ملانا سیکھنا پڑتا ہے، اور یہ سیکھنا ایک عصبیاتی عادت کی تشکیل اور غشائے دماغ میں عادی اعمال کے ایک نئے مجموعہ کی پیدائش کو متلزم ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی لفظ کے بولنے میں، حرکات کی جس پیچیدہ ترکیب و تطبیق کی ضرورت ہوتی ہے، اس کا انحصار بھی دماغ کے ایک خاص حصہ کے عصبی ہیجان پر ہے۔ لیکن کسی لفظ کے صاف تلفظ کے لئے جن سادہ حرکات کو ملایا اور برابر کیا جاتا ہے، انکا انتہائی دار مدار سفلی مراکز کے اضطراری آلات ہی پر ہے۔

اس کو یوں بھی تعبیر کر سکتے ہیں، کہ عصبیات کے دیگر مجموعات و نظامات اضطراری حرکات کے علاوہ باقی تمام حرکات میں غشائے دماغ کے معین ہیں۔ اسی طرح نسبتہً پیچیدہ قسم کی اضطراری حرکات میں بھی جو مراکز اضافی طور پر اسفل ہیں، وہ عموماً اعلیٰ کے معین ہوتے ہیں، مثلاً نخاع راس النخاع کا۔ اس کو اکثر تنظیم فوج سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ دماغ کے اصل مرکز کو "تمثیلاً سپہ سالار کہہ سکتے ہیں۔ یہ اعلیٰ افسر سپاہیوں کے ایک دستہ کو کسی خاص جانب نقل و حرکت کا حکم دیتا ہے۔ جس کا موازنہ ہم غشائے دماغ کے اس اصلی بڑے مرکز حرکی سے کر سکتے ہیں، جو کسی عضو میں کوئی خاص حرکت پیدا کرنے کے لئے اس تک ہیجان کو پہنچاتا ہے۔ لیکن جسطرح خود سپہ سالار ہر سپاہی کو انفرادی طور پر حکم نہیں دیتا اسی طرح غشائے دماغ بھی ہر انفرادی عضلہ کو ہیجان نہیں بھیجتا۔ بلکہ یہ حکم پہلے ماتحت افسروں کو دیا جاتا ہے، پھر وہ اپنے ماتحتوں کو حکم دیتے ہیں تا آنکہ فرداً فرداً یہ ہر سپاہی کے پاس پہنچ جاتا ہے، جس کو وقت اور جگہ دونوں کے اعتبار سے اپنے رفقا کے ساتھ ایک ہی نظام میں حرکت کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح ماتحت عصبی مراکز تہیجات کو اس قابل بنا دیتے ہیں، کہ وہ متجانسات کے ذریعہ ان عضلات میں پھیل جا سکتے ہیں، جو اسیطرح

مثل سپاہیوں کے باقاعدہ ترتیب کے ساتھ سکڑتے یا حرکت کرتے ہیں۔ دوسری طرف اس کے بالعکس تہیجات درآور پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ "جس طرح فوج میں جب کوئی معمولی سپاہی سپہ سالار سے کچھ کہنا چاہتا ہے، تو وہ ایک یا متعدد ماتحت افسروں کے وسیلہ سے ایسا کر سکتا ہے، اسی طرح حسی تہیج کو بھی اعلیٰ مرکز تک پہنچنے کے لئے بہت سے خلیاتی منازل یا ماتحت مرکزوں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔[۵]"

۴۔ نفسی و دماغی عمل کے تعلق کی شہادت تجربی واقعات سے

نظام عصبی کے دیگر حصوں میں جو کچھ ہوتا ہے، اگر یہ غشائے دماغ اور وسط دماغ کو متاثر نہ کرلے، تو اس کے شعور میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا۔ دوسری طرف بعض دماغی اعمال کے تعطل و تغیر سے شعوری عمل میں تعطل و تغیر لازمی طور پر دیکھا گیا ہے۔ اس لئے ہم ایک عام نتیجہ یہ نکال سکتے ہیں، کہ انسان کی شعوری زندگی صرف غشائے دماغ ہی کے اندر براہ راست عصبیاتی اعمال کے ساتھ وابستہ و مشروط ہے۔

اس نظریہ کی ان نتائج سے اور بھی توثیق ہوتی ہے، جو انفعال دماغی کے مقامات کی تحقیق سے حاصل ہوئے ہیں۔ اس تحقیق سے یہ معلوم ہوا ہے کہ غشائے دماغ کے ایک بڑے حصہ کو ہم علیحدہ علیحدہ ممتاز رقبوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، جو اصولاً دو اصناف کی تحت میں داخل ہیں۔ اولاً تو حرکی رقبات جن میں ہر ایک علیحدہ ممتاز طور پر ان عصبی تہیجات کا محل ہوتا ہے جو یہاں سے براہ راست سفلی مراکز میں ہو کر بالآخر خاص خاص عضلاتی مجموعوں تک پہنچتے اور جسم کے کسی خاص حصہ کی حرکت کا باعث ہوتے ہیں۔ ثانیاً وہ حسی رقبات، جو پیدائش حرکات میں صرف بالواسطہ اتنا دخل رکھتے ہیں کہ ان سے عصبی ہیجان حرکی رقبوں میں پہنچتا ہے، لیکن ہر حسی رقبہ ممتاز طور پر ایک خاص قسم کی حس اور اس کے مطابق ذہنی تمثال سے وابستہ ہوتا ہے۔

---

[۵] ہالیبرٹن کی "ہینڈ بک"، صفحہ ۷۰۱ و ۷۰۲۔

پہلے ہم حسی رقبوں سے بحث کرتے ہیں۔ ان کی مقامیت کی تعیین کا اصول یہ ہے کہ کسی خاص صنف کی حسوں کا حسی رقبہ غشائے دماغ کے اس حصہ میں ہوتا ہے، جہاں ان حسوں کے تہیجات اپنے آلۂ حس سے غشائے دماغ تک پہنچتے ہیں۔ دماغ کے ان حصوں کا مقامی فرق جن کا تعلق مختلف حسی تجربات سے ہے "ان راستوں کی علٰحدگی یا فرق پر مبنی ہے، جو آلاتِ حس سے اندر کی طرف آتے ہیں[۱]"۔ مثلاً وہ عصبی تہیجات جن کی ابتدا شبکیۂ چشم سے ہوتی ہے زیادہ تر دماغ کے اُس حصہ میں جاتے ہیں، جس کو غشائے دماغ کے قفائی یا عقبی قطعہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اسی مقام پر وہ عصبی نظامات ہیں جن پر بصری تجربات منحصر ہیں۔ بعض وجوہ کی بنا پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ پھر دو حصّوں میں تقسیم ہے، ایک حصّہ اصلی حس کے لئے ہوتا ہے، اور دوسرا بصری تمثال کے لئے، یعنے حسِّ بصری کے اُس ذہنی احیا یا اعادہ کیلئے جو آنکھ کے واقعی تہیج کے بغیر پیدا ہوتا ہے۔

اس امر کی شہادت کہ ایک جداگانہ مقامیت کا رقبہ خاص طور پر صرف بصری تجربے سے تعلق رکھتا ہے بہت سے طریقوں سے حاصل ہوئی ہے، جن میں وہ اختبار بھی شامل ہیں، جو جانوروں پر کئے گئے ہیں۔ یہاں صرف اس شہادت کا ذکر کافی ہوگا، جو ان واقعات سے اخذ کی گئی ہے، جن میں انسانی دماغ کا یہ حصہ خراب یا برباد ہو جاتا ہے۔ جس قدر یہ خرابی کم یا زیادہ ہوتی ہے اسی قدر کم یا زیادہ بصری تجربہ میں بھی نقص پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر دماغ کے ایک نیم کرہ مثلاً بائیں کا پورا عصبی قطعہ برباد ہو جائے تو مریض کو ہمیشہ کے لئے نیم کورچشمی کا مرض ہو جاتا ہے، یعنے دونوں شبکیۂ چشم کے نصف بائیں حصوں پر جو بصری ارتسامات ہوتے ہیں اُن سے مرئی حس نہیں پیدا ہوتی۔ کیونکہ دونوں شبکیوں کے نصف بائیں حصّے براہ راست صرف بائیں جانب کے عقبی غشا سے وابستہ ہیں۔ کبھی ایسا بھی دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی اتفاقاً دونوں نیم کروں کے عقبی غشار کو بہت زیادہ ضرر پہنچ جاتا ہے تو بصری حس، ادراک اور تمثل تقریباً بالکلیہ برباد ہو جاتا ہے۔ اور اگرچہ دونوں کے بالکل برباد ہو جانے کا

[۱] شیرنگٹن۔ "انسائیکلو پیڈیا بریٹانکا"، جلد ۱۴ ص ۱۱۱۔

کوئی واقعہ ہنوز پوری طرح مطالعہ میں نہیں آیا ہے، تاہم موجودہ شہادت کی بنا پر زمانۂ حال کے تمام علمائے عضویات اس پر متفق ہیں کہ اگر ایسا ہو، تو مریض کی بصری حس، اور تمثّل کی سب قوتیں یقیناً بالکل باطل ہوجائینگی[1]۔

اس بصری رقبہ سے بالکل ہی ملا ہوا ایک اور رقبہ ہے جس کے متعلق امراض لغت یا زبان کے مطالعہ سے معلوم ہوا ہے، کہ یہ لکھے ہوئے الفاظ کے ادراک سے خاص تعلق رکھتا ہے۔ اگر غشاء کے اس حصہ کو نقصان پہنچ جائے تو بصارت میں اور تو کسی قسم کا زیادہ فرق نہیں آتا البتہ لکھے یا چھپے ہوئے الفاظ کے پڑھنے کی قوت جاتی رہتی ہے۔ الفاظ نظر تو آتے ہیں، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کاغذ پر بس کچھ نشانات سے بنے ہوئے ہیں۔

اسی طرح اس امر کی معقول شہادت موجود ہے، کہ غشاء کے کم وبیش صاف طور پر محدود رقبے آواز اور بو کے حسی تجربات سے تعلق رکھتے ہیں۔ نیز یہ تسلیم کرنے کی بھی وجہ موجود ہے کہ لمسی اور دیگر جلدی حسیں مع اپنی ان متعلقہ حسوں کے، جو عضلات مفاصل اور اوتار سے آنے والے اعصاب درآور کے ہیجان پر مبنی ہیں، یہ سب خاص طور پر غشاء کے اُس حصہ کے ساتھ وابستہ ہیں، جو حرکی رقبوں کے ٹھیک پیچھے واقع ہے، بلکہ ایک حد تک ان سے جڑا ہوا ہے۔

خود حرکی رقبوں کی بھی متعین طور پر تحدید ہوچکی ہے۔ یہ غشاء کے اس حصہ میں مجتمع ہیں، جس کو قبل ازمرکزی یا صعودی التفاف کہتے ہیں۔ اوپر سے نیچے کی جانب یہ جس ترتیب سے واقع ہیں وہ اعضائے جسمانی کی ترتیب کے برعکس ہے۔ یعنے سب سے اوپر وہ رقبہ ہے جو پاؤں کی انگلیوں کی حرکت سے تعلق رکھتا ہے، اس کے بعد یکے بادیگرے اسی طرح وہ رقبے واقع ہیں، جن سے ٹخنے، گھٹنے، ران کندھے، کہنی، کلائی، انگلیوں، انگوٹھے، آنکھوں، کانوں، پپوٹوں، ناک، جبڑوں اوتار صوت اور چبانے کی حرکات تعلق رکھتی ہیں۔ ان رقبوں کی وسعت ان سے متعلق اعضا کی جسامت پر نہیں، بلکہ ان حرکات کی نزاکت، پیچیدگی و تنوع پر موقوف

[1] میگڈوگل ص ۱۰۳

ہوتی ہے، جو ان سے صادر ہوتی ہیں۔ چنانچہ ہاتھ کی حرکات کے لئے جو غشائی رقبہ ہے، وہ گردن سمیت کل دھڑ سے تعلق رکھنے والے رقبہ سے بڑا ہے۔ علیٰ ہذا انگوٹھے کے لئے جو رقبہ ہے، وہ اس سے بڑا ہے، جو پوری گردن کے لئے ہے۔

حرکی رقبوں کا کام حرکات کی تخلیق و تنظیم تک محدود معلوم ہوتا ہے۔ یہ غالباً کسی حس، حسی تمثال یا ادراکی ایسی شے سے، جس کو صحیح معنی میں ذہنی کہہ سکیں براہ راست تعلق نہیں رکھتے۔ ایک زمانہ میں یہ خیال تھا کہ غشا سے عضلات کی طرف جو عصبی تہیجات باہر آتے ہیں، ان کا تعلق ایک خاص قسم کی حس سے ہوتا ہے، جس کو جہد و کوشش یا زور اعصاب کا حس کہتے ہیں۔ لیکن اب عام طور پر یہ خیال مردود ہو گیا ہے۔

اس خیال کی، کہ حرکی رقبے کسی حس سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے حال ہی کے ایک اختبار سے تصدیق ہوئی ہے، جو ڈاکٹر کشنگ نے کیا ہے۔ یہ تو میں پہلے ہی بیان کر چکا ہوں کہ جو غشائی رقبہ لمس اور اس کی متعلقہ حسوں سے تعلق رکھتا ہے اس کی بابت یہ خیال ہے کہ یہ حرکی رقبوں کے عقب میں ان کے بالکل متصل واقع ہے۔ ڈاکٹر کشنگ کے پاس دو ایسے مریض آئے جن کے غشا کے حرکی اور لمسی دونوں رقبے کھل گئے تھے۔ موصوف نے دیکھا کہ حرکی رقبوں کو براہ راست متہیج کرنے سے ان کے مطابق جسمانی حرکات پیدا ہو سکتی ہیں۔ لیکن حس کوئی بھی نہیں ہوتی بجز ان حسوں کے جو متحرک اعضا کی وضع میں جزوی تغیر پیدا کرنے سے ظاہر ہوتی ہیں، جیسا اس وقت ہوتا ہے جب کہ کوئی دوسرا شخص ان کو ہاتھ میں لیکر حرکت دیتا ہے۔" دوسری طرف یہ دیکھا گیا، کہ لمسی رقبوں کے تہیج سے کوئی حرکت پیدا نہیں ہوئی، بلکہ ایسے متعین حسی ارتسامات ظاہر ہوئے، جن کو ایک مریض نے تو ٹھٹھرن سے مشابہ بتایا اور دوسرے نے صاف لمسی ارتسامات سے۔[1]

اس تجربہ سے اس خیال کی بھی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکی رقبے براہ راست ارادہ سے وابستگی رکھتے ہیں۔ کیونکہ کسی عضو کی وضع میں جبری تبدیلیاں اور وہ حسیں جو اس قسم کی تبدیلیوں سے پیدا ہوتی ہیں ان کو یقیناً ارادہ نہیں کہا جا سکتا۔ ارادہ کے

[1] ہالی برٹن کی ہینڈ بک صفحہ ۶۲۹۔

معنی تو کسی کام کی نیت یا عزم کے ہیں، نہ کہ محض حرکت کی پیدائش کے۔ ورنہ پھر تو ہر اضطراری حرکت ارادہ ہو جائیگی اور خود عضلات کو ارادہ کا محل قرار دینا پڑیگا۔

غشائے دماغ کے صرف ایک حصّہ کا نقشہ مرتب کیا جا سکا ہے، جس میں حسی اور حرکی رقبوں کو اپنے خاص مقامی افعال کے ساتھ دکھایا گیا ہے۔ باقی کے متعلق تو ہم صرف اتنا کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُن عصبات اور عصبیات کے مجموعوں پر مشتمل ہے، جو نہایت ہی پیچیدہ طور پر خود باہمدیگر اور حسی و حرکی رقبوں میں وابستگی کا رشتہ ہیں۔ غشا کے اُن حصّوں کو مراکز ائتلاف کہا جاتا ہے۔ شعوری زندگی کے ساتھ ان کا صحیح تعلق اب تک نہایت تاریکی میں ہے۔

۵۔ تعلق جسم و نفس کے متعلق علمی نظریات

جسم و نفس کے عام تعلق پر بحث کرتے ہوئے ہم کو خالص علمی یا نفسیاتی سوال کو اس تعلق کی مابعد الطبیعیاتی توجیہات سے علیٰحدہ رکھنا چاہئے۔ محض علمی (سائنٹفک) نقطۂ نظر سے تو ہم کو یہ معلوم کرنا ہے کہ واقعات۔ مشاہدہ سے کونسا نظریہ یا مفروضہ قائم کیا جا سکتا ہے لیکن مابعد الطبیعیات کی رو سے جو نظریہ بھی اس طریق پر قائم کیا جائے اس میں ایسی مشکلات سے دوچار ہونا پڑتا ہے، جن کے حل کے لئے مادّہ اور نفس کی انتہائی ماہیت اور کائنات من حیث الکل کے اندر ان کے باہمی تعلق اور افعال کے بارے میں، کسی نظریہ کا اختیار کرنا ضروری ہے۔

خالص علمی نقطۂ نظر سے اصولاً دو مفروضات رائج ہیں، متوازیت اور تعاملیت
متوازیت کا یہ مطالبہ ہے کہ عالم مادّی اور اس کے اعمال و افعال سے بحث کرتے وقت تمام غیر مادی اسباب، عوامل و شرائط کو خارج کر دینا چاہیئے۔ اس نظریہ کے بموجب مادّی قوت کی حرکت و تقسیم کو تمام تر کلّی قوانین کے مطابق قوت کی سابقہ حرکت و تقسیم کا نتیجہ قرار دینا چاہیئے۔

اس اصول کا نہ صرف بے جان غیر عضوی مادّہ پر، بلکہ جاندار اجسام خصوصاً انسان و حیوان کے دماغی واقعات پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ عصبیات اور اُن کے مجموعے اسی طرح صرف مادّی اشیاء ہیں جس طرح کہ ایک پتھر۔ اور ایک عصبیہ سے دوسری عصبیہ میں تہیجات کا پھیلنا اسی قدر ایک طبعی و کیمیاوی عمل ہے، جس طرح کہ

شمع کا جلنا۔ اس کی توجیہ کہ شمع کیوں کر جلتی ہے، سائنس کے نزدیک صرف مادی اشیا اور ان کے احوال و اعمال کے ذریعہ سے ہو سکتی ہے، اور کسی غیر مادّی شے یا عمل کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس امر کی توجیہ میں بھی کہ عصبی تہیجات کیونکر پیدا ہوتے اور پھیلتے ہیں۔ یہی مانا جاتا ہے کہ خود نظام عصبی بقیہ جسم اور مادی ماحول کے گذشتہ احوال و اعمال کے سوا کوئی اور شئے دخیل نہیں ہوتی
اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ کسی غیر مادی عامل کے وجود یا وقوع کی بنار پر غشائے دماغ میں کوئی ایسا واقعہ ظہور پذیر ہوتا ہے، جو بصورت دیگر خالص مادی حالات کی بنار پر نہ ہوتا، تو طبعی توجیہ کا غیر منقطع سلسلہ ٹوٹ جاتا ہے، اور عالم مادی کے واقعات کی آفرینش میں ایک ایسا جزو شریک کر لیا جاتا ہے جو خود مادّی نہیں ہے۔ لیکن شعور اپنی نوعیت کے اعتبار سے امتداد اور حرکت فی المکان سے بالکل متبائن نظر آتا ہے۔ لہٰذا ایک ذی شعور وجود کو بہ حیثیت ذی شعور ہونے کے دماغی واقعات کی توجیہ میں شریک کرنا مادی اعمال کی توجیہ کے لئے ایک غیر مادی شئے کو اختیار کرنا ہے۔
دیا سلائی کو جلانے کی حرکت بعض خاص عضلات کے انقباض سے سرزد ہوتی ہے، اور عضلات کا یہ انقباض اُن عصبی تہیجات کے پھیلنے پر مبنی ہوتا ہے جن کی ابتدا غشائے دماغ میں ہوتی ہے۔ اب اگر ہم کہیں کہ یہ غشائی عمل سگریٹ سلگانے کی خواہش سے پیدا یا اس سے کچھ تغیر پذیر ہوتا ہے تو ہم اس عمل میں ایک ایسا عامل شریک کئے دیتے ہیں، جو مادّی عالم کے سلسلہ سے بالکل ہی جُداگانہ ہے۔ طبعی نقطۂ نظر سے تو ہم کو یہی کہنا چاہئے کہ غشائی عمل کلیتہً اُن مادی شرائط پر مبنی ہے، جو اس کے ساتھ یا پہلے پائی جاتی ہیں۔ رہی سگریٹ جلانے کی خواہش تو اس کے متعلق ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ یہ کسی نہ کسی طرح غشائی عمل ہی کے تعلق سے پیدا ہوتی ہے اور جہاں کہیں یہ یا اسکے مشابہ غشائی عمل واقع ہوتا ہے اسی قسم کی شعوری حالت پیدا ہو جاتی ہے۔ ہم کو یہ نہ کہنا چاہئے کہ اُن دماغی واقعات سے قطع نظر کر کے جو خواہش کے ساتھ ہوتے ہیں، خواہش بذات خود عصبی تہیجات کی نوعیت و عمل پر کوئی اثر رکھتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہماری شعوری زندگی کا ہر مخصوص واقعہ عصبی عمل کی روانی یا بہاؤ کے ایک مخصوص واقعہ سے وابستگی رکھتا ہے۔ اور چشمۂ شعور کا ہر تغیر و تبدل اپنے یکساں قوانین کے مطابق

دماغی اعمال کے تغیر و تبدل سے طابق النعل بالنعل ہے۔ لیکن یہ تعلق ہمیشہ محض ہمزمان و متلازم تغیر کا ہوتا ہے۔ کسی وقت بھی شعوری حالت ایک مستقل بالذات جزیا عامل کی حیثیت سے دخیل ہو کر کسی ایسی شے کا باعث نہیں ہوتی جو دماغ میں طبیعی و کیمیاوی اسباب سے طبیعی و کیمیاوی قوانین کے مطابق واقع نہ ہوتی ہو۔

اس متوازیت کے مدمقابل تعامل کا مفروضہ ہے۔ اس کی رو سے شعوری زندگی خود ایک مستقل بالذات جز ہے، جو عصبی تہیجات پر عامل و متصرف ہونے کی بنا پر ایسے اثرات کا موجب ہوتا ہے، جن کی توجیہ محض مادی احوال و شرائط سے ممکن نہیں۔ اس خیال کی رو سے جب سگریٹ سلگانے کی خواہش کے بعد دیاسلائی رگڑنے کی حرکت واقع ہوتی ہے، تو یہ صرف ان دماغی اعمال پر مبنی نہیں ہوتی، جو خواہش کے ساتھ پائے جاتے ہیں، بلکہ اس میں خود خواہش کا عمل بھی شامل ہوتا ہے، جو عصبی واقعات میں تصرف و تغیر کرتا ہے، اور جس کی وجہ سے یہ واقعات وہ راستہ اختیار کرتے ہیں جو بذات خود نہیں اختیار کر سکتے تھے۔ غرض نظریہ تعامل کے بموجب غشائی واقعات اور ان کے نتائج کی ہدایت و رہنمائی شعوری غرض و غایت سے ہوتی ہے، تاکہ اس کے پورا ہونے سے تشفی حاصل ہو۔

اس کے برعکس اگر ہم متوازیت کا مفروضہ قبول کریں تو ہم کو کائنات کی ساخت ایسی ماننی پڑے گی کہ جس میں عصبی اعمال یہ کام بذات خود انجام دیتے ہیں۔ ہم کو فرض کرنا پڑے گا کہ بغیر شعوری تصرف و رہنمائی کے یہ اعمال بذات خود ہی ایسا رستہ اختیار کرتے ہیں، جو شعوری زندگی کی غایتوں کو پورا کرتا ہے۔ ہم کو ماننا پڑے گا کہ سدیمی ہیولیٰ اس قسم کا بنا ہوا تھا کہ طبیعی، کیمیاوی و میکانکی قوانین کے بموجب ایک ایسے سلسلہ تغیرات کا وقوع میں آنا لازمی و ضروری تھا کہ جب میں اس وقت سگریٹ کے سلگانے کی خواہش کرتا ہوں، تو میرا جسم میری ضروریات کو (دیاسلائی رگڑنے کی حرکت عمل میں لاکر) پورا کرتا ہے۔

اب ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے کہ مشاہدہ و اختبار کے واقعات سے ان ہر دو مفروضات کی کس قدر تائید ہوتی ہے؟ سب سے پہلے تو اس بیّن واقعہ پر غور کرو کہ شعوری زندگی براہ راست صرف غشائے دماغ کے بعض اعمال کے ساتھ

اس طرح وابستہ نظر آتی ہے، کہ جب ان اعمال کا سلسلہ منقطع ہوجاتا ہے، (مثلاً بیہوشی کی دوا سونگھنے سے) تو شعوری زندگی بھی ختم ہوجاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے واقعات کی دونوں احتمالات سے توجیہ ہوسکتی ہے۔ ان سے اس خیال کی بھی تائید ہوتی ہے کہ شعور محض چند عصبی اعمال کا متلازم ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس خیال کی بھی، کہ یہ عصبی اعمال شعور کی ناگزیر شرائط ہیں۔ مگر محض یہی اعمال ناگزیر شرائط نہیں، بلکہ خود ان اعمال کے لئے ایسے خون کی فراہمی یا مؤنت جس میں آکسیجن موجود ہو ضروری ہے، کیونکہ اس کے بغیر نظام عصبی کے خلایا میں عمل تعمیر یا تغذیہ جاری نہیں رہ سکتا۔ لیکن یہ کہنا لغو ہوگا کہ صرف مونت خون ہی عصبی تغذیہ کا واحد سبب ہے اور خود عصبیات اور ان کی مخصوص ساخت کو اس میں بالکل دخل نہیں، یا یہ کہ خود عصبیات فراہمی خون پر کسی قسم کا اثر نہیں کرتیں۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ جسم سے بالکل علیحدہ روح کا بھی وجود ہو، جس کا اس کے ساتھ تعامل ہوتا ہو، گو یہ روح جس شعوری زندگی کا محل ہے، اس کا وجود صرف خاص خاص اُن عصبی اعمال کے ساتھ باقی رہ سکتا ہو، جو غشائے دماغ میں واقع ہوتے ہیں۔

دماغی مقامیت کے متعلق جن واقعات کی تحقیق ہوتی ہے، ان کی بنا پر بھی صورت حال میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان سے صرف اتنا ہی نتیجہ نکلتا ہے کہ جبتک غشائے دماغ کے بعض محدود رقبے متہیج نہ ہوں اس وقت تک کسی قسم کی حس یا حسی تمثال کا تجربہ نہیں ہوسکتا۔ لیکن اس سے یہ تو نہیں لازم آتا کہ حسوں اور تمثالوں کے وقوع میں کسی اور شرط کو دخل ہی نہیں ہے۔ حس اور تمثالات بجائے خود اپنی نوعیت میں اس سے بالکل مختلف ہیں جو کچھ کہ غشا میں واقع ہوتا ہے، جس سے قدرۃً کسی اور ایسے جزیا عامل کی موجودگی کی طرف ذہن جاتا ہے، جس سے ان کی اس خاص نوعیت کی توجیہ ہوسکے۔ طبیعیات کے نقطۂ نظر سے طبیعی اسباب کے نتائج صرف طبیعی نوعیت ہی کے ہوسکتے ہیں۔ اس لئے جب مادی احوال واعمال سے کوئی شے بالکل مختلف نوعیت کی پیدا ہو تو علمی نقطۂ نظر سے اس کی پیدائش کو ہم یا تو کلیۃً ایک سربستہ راز اور ناقابل توجیہ شے کہینگے، یا پھر کسی ایسے جزو کو شریک عمل قرار دینگے جو خود مادی نہیں ہے۔

مابعد الطبیعیاتی نظریات و توجیہات سے قطع نظر کر کے متوازیت کا مفروضہ پہلی شق کو اختیار کرتا ہے۔ یہ شعور اور ان کی مختلف صورتوں کو بالکلیہ پُراسرار اور ناقابل توجیہ جانتا ہے۔ دماغی مقامیت کے واقعات ایک معنی کر کے اس مشکل کو کم کرنے کے بجائے اور زیادہ کر دیتے ہیں۔ کیونکہ ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ غشائے دماغ میں ایسے اعمال جاری رہ سکتے ہیں جو باوجود اُن اعمال سے مشابہ و مماثل ہونے کے جو بالذات شعور سے وابستہ ہیں، پھر بھی شعور سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ جیسا کہ حرکی رقبوں کی شہادت سے ظاہر ہوتا ہے، کہ ان کے ہیجان کے باوجود کوئی شعوری تجربہ نہیں ہوتا۔ حالانکہ دماغی مقامات کی تحقیق میں اِن حرکی رقبوں ہی کے نقشے سب سے زیادہ صحت و وضاحت کے ساتھ مرتب کئے جا سکے ہیں۔

ساتھ ہی یہ بھی ملحوظ رہے کہ غشا کے بیشتر حصّوں کے مخصوص مقامی اعمال کی ہنوز تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ جو نتائج اب تک حاصل ہوئے ہیں گو وہ بجائے خود نہایت ہی شاندار اور علمائے عضویات کی محنت و دقیقہ رسی پر دال ہیں، تاہم مقابلۃً بہت ہی حقیر ہیں۔ یہ صرف اُن چند رقبوں کی دریافت تک محدود ہیں جن کا حس و تمثال کی بعض خاص اصناف سے تعلق ثابت ہوتا ہے۔ لیکن ہماری ذہنی زندگی تمام تر صرف حسوں اور تمثالوں ہی پر مشتمل نہیں ہے۔ اس میں توجہ، دلچسپی، غرض، استقلال، مقاصد طلبی کی مسلسل کوشش، فکر، استدلال اور ارادہ وغیرہ بھی تو شامل ہیں۔ یہ ابھی محض موہوم قیاس ہے، کہ اعمال کی یہ مخصوص صورتیں خاص خاص غشائی حصّوں کے مخصوص اعمال سے براہ راست وابستہ ہیں۔ حرکی اور حسی رقبوں کے علاوہ غشا کے دیگر حصّوں کے متعلق ہمارا سارا علم صرف اس قدر ہے کہ یہ عصبیات کے اُن مجموعوں پر مشتمل ہیں، جو حسی رقبوں کو باہمدگر ایک دوسرے سے اور حرکی رقبوں سے ملاتے ہیں۔

اگر نظریۂ تعامل کو بان کر، ہم یہ سوال کریں کہ شعوری عمل کے لئے دماغی عمل ناگزیر شرط کیوں ہے، تو اس کا جواب دینا چنداں دشوار نہیں۔ کیونکہ یہ بہر حال مسلمہ ہے کہ نفس اور باقی عالم کے مابین جسم ہی ایک واسطہ ہے، اور نفس جسم کے دیگر حصوں سے صرف اسی حد تک وابستہ ہے، جس حد تک کہ یہ غشائے دماغ سے وابستہ ہیں لیکن یہ ہو سکتا ہے، کہ ذہنی افعال تمام تر نفس اور دیگر اشیاء کے تعامل ہی سے مشروط ہوں۔

اس لئے قدرۃً ذہنی عمل کو ہمیشہ دماغی عمل سے مشروط ہونا چاہئے۔

تجربی واقعات پر اگر ایک عام غائر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ اس سے متوازیت کے مقابلہ میں تعامل کی تائید نہیں ہوتی۔ لیکن دوسری طرف تعاملیت بظاہر زیادہ قرین فطرت اور آسان مفروضہ معلوم ہوتا ہے۔ باقی متوازیت پر اگر زیادہ تفصیلی نظر ڈالی جائے تو اس کا تصور اور بھی دشوار معلوم ہوتا ہے۔ نظریۂ متوازیت کا مدعا یہ ہے کہ نفسی حالات وحوادث کے ہر اختلاف ومماثلت کے ساتھ ان کے ہم زماں دماغی حالات وحوادث میں اُن کے مقابل اختلاف ومماثلت پائی جاتی ہے۔ اب اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ نفسی واقعہ اور اس کے متلازم عضویاتی واقعہ میں کوئی ذاتی ونوعی مماثلت یا مشابہت ہے، تو متوازیت ایک لمحہ کے لئے بھی محض امکانی نظریہ کے طور پر بھی باقی نہیں رہ سکتی۔

نیز اگر اس کے یہ معنی لئے جائیں کہ نفسی پہلو کے اہم اختلافات کے ساتھ ساتھ نسبتہً ایسے ہی اہم عضویاتی اختلافات بھی پائے جاتے ہیں تو بھی یہ مفروضہ بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ ایک لونی حس اور دوسری لونی حس میں جو کیفی اختلاف ہوتا ہے، خالص عضویاتی نقطۂ نظر سے (کیا باعتبار نوعیت اور کیا باعتبار اہمیت) دماغ کا کوئی طبیعی کیمیاوی عمل اس کے مماثل نہیں ہو سکتا۔ متوازیت صرف اس قدر دعوی کر سکتی ہے کہ عصبی خلایا کے عمل تعمیر میں کوئی نہ کوئی اختلاف ہمیشہ باقاعدہ طور پر، نفسی اختلاف کے مقابل پایا جاتا ہے۔

جب ہم انفرادی شعور کی وحدت اور جاننے یا ارادہ کرنے والی ذات اور جانی یا ارادہ کی گئی شئے کے تعلق کا نظام عصبی کے کسی ممکن تعلق کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں، تو اس تعلق کی سخت تجربی نوعیت اور بھی واضح ہو جاتی ہے۔ ایک ذی شعور ذات کی وحدت وعینیت اور اپنے واحد وعین ہونے کا اس کو جو وقوف ہوتا ہے، اس کے مقابل عضویاتی پہلو کیا ہو سکتا ہے؟ دماغ یا مادی عالم میں کسی ایسی شئے کا تصور ممکن نہیں جو اس کے مماثل ہو۔ مادہ نامتناہی حد تک قابل تقسیم ہے، اس کا ہر وہ حصّہ جس میں یہ منقسم ہو سکتا ہے، اسی طرح ایک ممتاز ومستقل مادی جوہر اور مادہ کا ایک علیحدہ جزو ہوتا ہے، جس طرح کہ کوئی دوسرا حصّہ یا جزو۔ لیکن ایک ذی شعور

ذات کو مختلف ذی شعور ذاتوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ صحیح ترین معنی میں منفرد اور ناقابل تقسیم ہوتی ہے جب میں ارغوانی رنگ کی حس کا نیلے رنگ کی حس سے موازنہ کرتا اور ان کے فرق و مماثلت کو سمجھتا ہوں، تو ان حسوں کو ایک دوسری سے ممتاز و جدا پاتا ہوں، لیکن میرا سمجھنا ایک جداگانہ فعل ہے، جو ایک ایسی خاص قسم کی وحدت رکھتا ہے، جس کے مانند مادی عالم میں کوئی شئے نہیں ہو سکتی۔ متوازیت زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتی ہے کہ اس وحدت شعور کے ساتھ بعض عصبیاتی مجموعوں میں ہمیشہ ایک خاص قسم کی منتظم اور گہری وابستگی پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ وابستگی یا تعلق اپنی نوعیت میں دیگر مادی تعلقات سے ویسا بنیادی اختلاف نہیں رکھتا جیسا کہ وحدت شعور تمام دیگر وحدتوں سے رکھتی ہے۔ یہ تعلق دراصل نظام عصبی کے ان دیگر تعلقات سے کوئی بنیادی اختلاف نہیں رکھتا، جن کے ساتھ کسی قسم کا بھی شعور نہیں پایا جاتا کیونکہ اپنی انتہائی تحلیل کے بعد یہ تعلق تمام تر بس ایک عصبیہ سے دوسرے عصبیہ تک طبعی کیمیادی عمل کے پھیلانے پر مشتمل ہوتا ہے۔

علیٰ ہذا یہ بھی بالکل واضح ہے، کہ جاننے اور ارادہ کرنے والی ذات کو جانی اور ارادہ کی گئی اشیا کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، مادی عالم کا کوئی تعلق اس کے مماثل نہیں ہوتا۔ مثلاً میں چین کی خانہ جنگی یا ۱-√ کے معنی یا چاند کے دوسرے رخ یا مجلس بلدی کے انتخابات وغیرہ میں اپنی رائے دینے کا خیال کرتا ہوں، تو یہ وہ اشیا ہیں جن کو اس وقت میں مراد لے رہا ہوں۔ لیکن جب میں اس طرح ذہنی طور پر ۱-√ کا خیال کر رہا ہوں کہ یہ ایک معنیٰ رکھتا ہے، تو ظاہر ہے کہ میرے جسم یا میرے دماغ کے عصبیات اور ۱-√ کے جذر میں اس کے مماثل کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ مادی اشیا وجگہ یا مکان میں ایک دوسرے کے قریب ہو سکتی ہیں، ان میں بطور علت و معلول کے باہم فعل و انفعال ہو سکتا ہے، لیکن یہ مراد لینے یا نیت کرنے کے مماثل کوئی فعل انجام نہیں دے سکتیں۔ قائل متوازیت کو صرف اتنا کہنے پر قناعت کرنی چاہئے، کہ جب میں الف کا خیال کرتا ہوں تو اس وقت جو عمل میرے دماغ میں ہوتا ہے، وہ کسی نہ کسی طرح اس عمل سے مختلف ہے جو ب کا خیال کرتے وقت میرے دماغ میں ہوتا ہے۔

لہذا اگر متوازیت کا وجود ہے، تو اس کی نوعیت تمام تر تجربی ہوگی۔ اس میں کسی ایسے قابل فہم اصول کی تو بہت ہی کم گنجائش ہے، جس سے ہم یہ معلوم کر سکیں کہ اُن عصبی اعمال کی کیا نوعیت ہونی چاہیئے، جن کے کوئی نفسی عمل مطابق ہوتا ہے۔ بلاشبہ صرف یہ امر بجائے خود خیال متوازیت کو باطل ٹھہرانے کے لیئے کافی نہیں، لیکن اگر انصاف سے دیکھو تو چونکہ یہ محض ایک امکانی نظریہ ہے اس لئے اس قسم کی باتیں اس کو نقصان ضرور پہنچاتی ہیں۔ کیونکہ اس تعلق کی نوعیت ذہن کو قوی طور پر اس جانب لے جاتی ہے، کہ نفسی اور دماغی واقعات کا متلازما تغیر قدرت کا آخری قانون نہیں، بلکہ ایک تجربی اصول ہے، جو اپنی توجیہ کے لئے کسی اور جزو کو مقتضی ہے۔ اور یہ جزو وہی ہے جس کو بظاہر نظریۂ تعامل پورا کرتا ہے۔ کیونکہ یہ جسم سے جداگانہ ایک ایسی شعوری ذات کو فرض کرتا ہے جو جسمانی واقعات کو برابر متاثر کرتی اور ان سے متاثر ہوتی رہتی ہے۔

درحقیقت متوازیت کی ظاہری معقولیت زیادہ تر اس پر موقوف ہے، کہ کم از کم ایک اعتبار سے تو ذہنی اور دماغی عمل میں کامل و حقیقی مماثلت ہے، جس کی بنار پر ہم ان کے تلازم کو ایک واضح اصول پر مبنی خیال کر سکتے ہیں۔ متوازیت اس امر کو مانتی ہے، کہ عصبی عادت اور ذہنی ایتلاف (جسے ہم بالعموم ایتلافِ تصورات کہتے ہیں) میں ایک حقیقی مماثلت اور منتظم تطابق پایا جاتا ہے: جس طرح دھوئیں کا دیکھنا یا اس کا تصور آگ کے تصور کو پیدا کر دیتا ہے (کیونکہ گذشتہ تجربہ میں دھوئیں اور آگ متصل رہے ہیں)، اسی طرح یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اُن عصبیاتی مجموعوں کا ہیجان جو دھوئیں کے بالمقابل ہوتے ہیں اُن مجموعوں میں ہیجان پیدا کر دیتا ہے جو آگ کے تصور کے مقابل ہیں (کیونکہ دماغ کی گذشتہ تاریخ میں ایک عصبی ہیجان ان کے مابین اکثر گذر چکا ہے)۔ پہلی نظر میں تو یہ خیال معقول معلوم ہوتا ہے لیکن جب ہم تفصیل کے ساتھ اس کو کام میں لاتے ہیں تو ایسی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے، جن کی بنا پر آگے بڑھنا محال ہو جاتا ہے۔ یہ مشکلات (۱) ذہنی ایتلافات کی نوعیت و ماہیت اور (۲) حرکی عادات کی تشکیل کی بحث میں سامنے آتی ہیں۔

پہلے امر کے متعلق تو یہ ہے کہ اگر تمام ذہنی ایتلافات کو براہ راست

حسوں یا تمثالوں کے ایتلاف میں تحویل کیا جا سکتا (جیسا کہ دھوئیں، اور آگ کی صورت میں ہے) تو متوازیت کے لئے یہ مسئلہ نسبتہً آسان ہوتا۔ دھوئیں کا دیکھنا آگ کے دیکھنے کیساتھ اکثر مجتمع و متصل رہا ہے، یعنی یا تو دونوں ایک ساتھ نظر آئے ہیں یا ایک کے بعد فوراً دوسرا سامنے آیا ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عصبیات کے یہ دو متوازی مجموعے چونکہ اکثر ایک ساتھ متہیّج ہوئے ہیں، اس لئے ان کی بغل گیریوں کی مزاحمت یا روک اس قدر کم ہوگئی ہے، کہ ایک کا عصبی تہیج فوراً بسرعت دوسری میں پھیل جاتا ہے۔ لیکن ہمارے ایتلافات کا بہت بڑا حصہ اس خصوصیت سے محروم ہے۔ ان کا حصول صرف ایک ہی عام اصول کے تابع ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایتلافات کی وجہ سے حسب ضرورت ہم اشیا کے ایسے تعلقات ذہن کے سامنے لا سکتے یا قائم کر سکتے ہیں جو ہماری دلچسپی اور توجہ کا باعث ہوتے ہیں۔ اس لئے اصلی اہمیت معنوی تعلقات کو حاصل ہے، نہ کہ حسوں اور حسی تمثلات کے محض اجتماع و اتصال کو۔ یہ تعلقات منطقی، ریاضیاتی، جمالیاتی، اخلاقیاتی وغیرہ طرح طرح کے ہو سکتے ہیں۔ یہ مجرد یا مادی ہو سکتے ہیں۔ ان تمام صورتوں میں ایتلاف کا کام یہ ہے کہ ہم گذشتہ ذہنی عمل کے نتیجہ کو محفوظ رکھ سکیں، تاکہ ان تعلقات کے مطالعہ میں جو ذہنی مشقت ہم ایک بار اٹھا چکے ہیں اس کے اعادہ کی ضرورت لاحق نہ ہو۔ جب ہمارا ذہن ا سے ب کی طرف بر بنائے ایتلاف منتقل ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس سے پہلے ہم ا پر اس حیثیت سے توجہ کر چکے ہیں کہ یہ ب سے ایک خاص قسم کا تعلق رکھتا ہے۔ اور ب کی طرف انتقالِ ذہن اسی لئے ہوتا ہے کہ وہ اس تعلق کا ایک جزو ہے۔

اب متوازیت کے لئے اصل مسئلہ یہ ہے کہ ان لاتعداد مخصوص تعلقات کے عصبی مقارنات بتلائے جائیں جن پر ایتلاف موقوف ہوتا ہے۔ مثلاً میں لاطینی قواعد کی کسی کتاب میں یہ ایک جملہ[1] دیکھتا ہوں، جس پر نگاہ پڑتے ہی مجھ کو وہ

---

[1] انگریزی و لاطینی دونوں اقتباسات حسب ذیل ہیں:—

"Tum pius Aeneas Umeris abscomdere vestem"

اعلان یاد آجاتا ہے جو سینٹ جانس کالج کیمبرج میں میری نظر سے گزرا تھا۔ اب اگرچہ یہ سچ ہے کہ اعلان مذکورہ کے متعلق میں یہ جانتا تھا، کہ انگریزی زبان کا مسدس وزن رکھتا ہے۔ لیکن مجھ کو ٹھیک اسی وقت یہ کیوں یاد آیا ہے؟ اس لئے کہ دونوں عروضی ساخت میں ایک دوسرے کے بالکل اس طرح مطابق ہیں جس طرح کہ مسدس تاکیدی مسدس مقداری کے مطابق ہوسکتا ہے۔ مگر ان دونوں کا یہ باہمی تعلق نہایت ہی تجریدی نوعیت کا ہے، یعنے صرف عروضی صورت یا وزن کے لحاظ سے یہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ لہذا سوال یہ ہے کہ عصبی تعود میں اس کے متوازی وہ کیا شئے ہوسکتی ہے، جو عصبیات کے ایک مجموعہ کے ہیجان کو دوسرے کے ہیجان سے وابستہ کرتی ہے، کہ ان میں سے ہر ایک کا نفسی متقارن خاص خاص حسوں یا حسی تمثالات کے مجموعوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

یا ایک اور مثال کے طور پر ان مصرعوں کو لو۔ کہ

"وہ تھکی ہوئی روح کیلئے موسیقی اس سے زیادہ خوشگوار

ہوتی ہے، جتنا کہ تھکی ہوئی آنکھوں کیلئے پلکوں کا بند کرنا"

یہاں عصبی تعود میں وہ کونسی شے اس ایتلافی وابستگی کے متوازی پائی جاسکتی ہے، جو اس لطیف تمثیل میں مضمر ہے، کہ ایک خاص قسم کی موسیقی خستہ روح سے وہی تعلق رکھتی ہے، جو پلکوں کا بند ہونا خستہ آنکھوں سے رکھتا ہے؟

یہ سچ ہے کہ دماغ میں جو کچھ ہوتا ہے اس کے متعلق ہم اتنے جاہل ہیں کہ اس کو ناممکن بہرحال نہیں کہہ سکتے، کہ مذکورۂ بالا تصوری ایتلافات کے متوازی کچھ عصبیاتی تعلقات نہیں پائے جاسکتے ہیں۔ لیکن جہالت کا یہ عذر حامیان متوازیت کی بس آخری دلیل ہے ورنہ وہ بالکل بے بس ہیں۔ بہرنوع محض عصبیاتی تعود کا قانون بذات خود واقعات کی توجیہ کے لئے بالکل ناکافی ہے۔ اس لئے اب ہم کو عصبیاتی تعود کے خود اس قانون کی جانچ کرنا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا دیگر مفروضات اور خصوصاً شعوری عمل کی مستقل بالذات شرکت کے بغیر اس قانون سے زیر بحث

صفحۂ گذشتہ:- Smoking is not allowed in the courts and grounds of the college

۱ٹنی سن لوٹیس ایٹرا اس مثال کو مسٹر میگڈوگل نے اپنی کتاب جسم و نفس ص — میں استعمال کیا ہے۔

واقعات کی توجیہ ہو سکتی ہے یا نہیں۔

قانون بالا کا مدعا یہ ہے کہ "جب کسی سلسلۂ عصبیات سے جب کوئی عصبی تہیج گزرتا ہے تو اس کے اندر ہمیشہ کے لئے کم و بیش ایک ایسا مستقل تغیر پیدا ہو جاتا ہے جو آئندہ اس تہیج کے گزرنے کے لئے اس کی مزاحمت کو ایک حد تک کم کر دیتا ہے"

اب اگر اس قانون کو عصبیاتی تعودات کی کامل توجیہ قرار دیا جائے تو دو رلازم آتا ہے۔ کیونکہ یہ قانون اس فرض پر مبنی ہے کہ عصبی تہیجات کے لئے پہلے ہی سے خاص خاص راستے بندھے ہوتے ہیں۔ جب ایک بار یہ فرض کر لیا گیا کہ عصبیاتی عمل اسے تب تک ایک خاص بندھا ہوا راستہ اختیار کرتا ہے، تو عصبیاتی تعود کے قانون کی رو سے اسی قسم کے حالات میں جب نئے عصبی تہیجات لا سے شروع ہونگے، تو یہ بھی وہی راستہ اختیار کرنے پر مائل ہونگے۔ اور جسقدر کثرت سے یہ اس راستہ سے گذر چکے ہونگے، اسی قدر پھر اسی راستہ سے گزرنے کا میلان ان میں سے زیادہ شدید ہوگا۔ لیکن قانون تعود سے اصلی و ابتدائی تعین راہ کی تو کوئی توجیہ نہیں ہوتی۔ اس توجیہ کے لئے ہم کو کسی اور اصول کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ لہذا سوال یہ ہے کہ کیا عصبی نظام کی عضویاتی نوعیت بذاتہ خود کسی ایسے اصول کو فراہم کر سکتی ہے؟ اس نقطۂ نظر سے صرف یہی ایک خیال پیش کیا گیا ہے کہ جب عصبیات کے دو مجموعے ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے تہیج ہوتے ہیں، تو ایسی صورت میں ایک مجموعہ سے دوسرے میں جانے کے لئے عصبی تہیج کو کم مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لیکن اول تو یہی صاف طور سے نہیں کھلتا کہ ایسا کیوں ہونا چاہئے۔ ثانیاً یہ نظریہ عصبیاتی تعودات کے تمام حقیقی واقعات پر حاوی نہیں۔

اس کی بہترین و واضح ترین مثالیں ایسے افعال کے لئے کسب استعداد سے ملتی ہیں جیسے کہ چلنا، بولنا، تیرنا، ناچنا وغیرہ ہیں، ظاہر ہے کہ یہ افعال ان حرکات کی محض انفعالی تکرار سے تو نہیں حاصل ہو جاتے، جو زمانۂ ماضی میں ہم سے اتفاقاً سرزد ہو گئی تھیں۔ بلکہ شروع سے لیکر آخر تک ان میں انتخابی فعلیت کو دخل ہوتا ہے، جس کی بدولت غیر موزوں حرکات خارج اور موزوں حرکات جاگزیں ہوتی جاتی

جاتی ہیں۔ ہر قدم پر ان کے کرنے والے کی دلچسپی یا غرض و غایت کا ایک جزء متصرف رہتا ہے، جو ناپسندیدہ حرکات کو خارج کر دیتا اور پسندیدہ کو قائم رکھتا اور دہراتا ہے بچہ پہلے پہل جب چلنا سیکھتا ہے، تو اس کی کامیابی اس کی کوشش کے مقابلہ میں بہت کم ہوتی ہے۔ پوری کامیابی کے لئے صرف چند عضلی انقباضات کا صحیح ترکیب و ترتیب اور تناسب کے ساتھ وقوع کافی ہے، جو اپنی غایت کو انتہائی سرعت، قطعیت و سہولت کے ساتھ حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن شروع شروع میں بعض غیر ضروری عضلات مڑ جاتے ہیں، جن سے خلل پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح بعض ایسے ہوتے ہیں، جو صحیح ترکیب، اور صحیح تناسب کے ساتھ صحیح وقت پر نہیں مڑتے، جس کی وجہ سے فعل گڑبڑ ہو جاتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ اگر یہ ناکام حرکات بھی کامیاب اور موزوں حرکات کی طرح باقی رہتیں اور ان کا بھی اعادہ ہوتا رہتا تو بچہ کو کبھی بھی چلنا نہ آسکتا۔ بلکہ عمر بھر وہ اسی طرح ٹھوکریں کھاتا اور گرتا رہتا جس طرح کہ شروع میں ہوا تھا۔ یہی بعد کو تیرنے وغیرہ کے سیکھنے پر بھی صادق آتا ہے۔ اب جو اصول اپنے آپ کو صرف اس دعوی تک محدود رکھتا ہو، کہ عصبی اعمال کے اتصالات محض اس بنا پر دوبارہ ہونے کا میلان رکھتے ہیں کہ ایک بار واقع ہو چکے ہیں، اس سے کبھی کامیاب طریقوں کے اس انتخاب اور ناکام طریقوں کے حذف کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

لہذا جس ذات سے ان افعال و حرکات کا ظہور ہوتا ہے، اس کی غرض کے متصرفانہ اثر اور حیات شاعرہ کی غایات کی طرف رہنمائی کو بھی ایک اہم عامل یا جز تسلیم کرنا چاہئے۔ متوازیت کے لئے سوال یہ ہے کہ آیا اس غایت پر مبنی تصرف کے لئے کوئی عضویاتی مقارن مل سکتا ہے۔ نفسی جزء تو علانیہ زندگی کے ہر لمحہ میں ہمارے سامنے رہتا ہے، یہ ایک ایسی شے ہے، جس کا وجود بذات خود معلوم ہے۔ باقی رہا اگر یہ کوئی اپنا عصبی مقارن یا متلازم رکھتا ہے، جیسا کہ ایک سچے قائل متوازیت کو ماننا چاہئے، تو اس کا وجود یقیناً بذات خود معلوم نہیں ہے۔ بلکہ متوازیت کے عام مفروضہ کی بنیاد پر اس کی موجودگی کا محض قیاس کیا جاتا ہے۔ کیا اس قیاس کو امکان غالب کا درجہ دیا جا سکتا ہے؟

عضویاتی معلومات کی موجودہ حالت میں کوئی ایسا قطعی و واضح مفروضہ نہیں ملتا جو معقول طور پر تمام واقعات کو محتوی ہونے کا دعویٰ کر سکے۔ یہاں بھی متوازیت کو ہمارے اسی جہل عظیم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے کہ دماغ میں جو کچھ ہوتا ہے اس سے ہم لاعلم ہیں۔ لیکن یہ عذر جہالت کوئی قطعی دلیل تو نہیں بن سکتا ہے۔ اگر ہم واقعات کو علیٰ حالہا ملحوظ رکھیں، تو فطری مفروضہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ غرض، و غایت کا متصرفانہ و انتخابی اثر ایک ایسا ممتاز جز یا عامل ہے، جو عصبی تعودات کے قائم کرنے میں مستقل بالذات حیثیت سے عضویاتی شرائط کے ساتھ شریک عمل ہے۔

یہ خیال ایک لحاظ سے اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ غرض یا دلچسپی اور توجہ صرف عصبیاتی عادتوں کے قائم ہوتے وقت موجود ہوتی ہے، باقی جس قدر عصبی راستے متعین و منضبط اور ان راستوں کے سے ہوتے جاتے ہیں، جن پر کہ اضطراری عمل مبنی ہوتا ہے، اسی قدر دلچسپی و توجہ معدوم ہوتی جاتی ہے، جو ایک نہایت ہی معنی خیز واقعہ ہے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ جب انسان ابتداً کوئی عادت یا ایتلاف قائم کرتا ہے، تو اس کو توجہ کے ساتھ کوشش کرنا پڑتی ہے کوشش اور مختلف مدارج عمل کا واضح طور پر شعور ضروری ہوتا ہے۔ لیکن بار بار کرنے سے یہ عمل خود بخود زیادہ صفائی و سہولت سے ہونے لگتا ہے اور غایات و مدارج یا رہنمائی کرنے والے ارتسامات کا شعور کم واضح ہوتا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بالآخر جب کافی مشق ہو جاتی ہے تو کسی قسم کی کوشش و توجہ کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی ہے، نہ ہم کو اس توجہ و کوشش یا اس کے مدارج کا شعور ہوتا ہے، یا اگر ہوتا بھی ہے تو بہت ہی موہوم اور دھندلا۔ "غرض و دلچسپی و توجہ صرف اسی صورت میں پائی جاتی ہے۔ جبکہ عصبی خلایا کے غیر پامال جنگل میں نیا راستہ بنانا پڑتا ہے"[۵۵]۔

اس کی سب سے واضح توجیہ یہی ہو سکتی ہے، کہ دلچسپی اور توجہ وہیں موجود ہوتی ہے جہاں غایت پر مبنی رہنمائی کے مخصوص کام کے لئے اس کی ضرورت

---

۵۴ میگڈوگل کی کتاب "نفس و جسم" صفحہ ۲۷۶

۵۵ میگڈوگل کی کتاب "نفس و جسم" صفحہ ۲۷۷

ہوتی ہے۔ اور جہاں عصبی اعمال کی شعوری توجہ و دلچسپی کے گذشتہ تعاون کی بنا پر اس قدر تربیت و تمرین ہو جاتی ہے، کہ وہ بطور خود متعین و مفید راستہ اختیار کر سکیں، تو بس ان کو خود اپنے اوپر چھوڑ دیا جاتا ہے۔ کوئی مشین، مثلاً گھڑی یا دخانی انجن جب ایک بار شعوری غایت کے مطابق بنا کر چلا دی جاتی ہے، تو پھر اسی شعوری غرض کی تکمیل کے لئے یہ خود بخود اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ یہی حال دماغی اعمال کا ہے کہ جب وہ ایک بار تصرف روح کے ماتحت منتظم و مرتب ہو جاتے ہیں تو بعد کو تعاون شعور کے بغیر خود بخود جاری رہ سکتے ہیں۔

تو کیا پھر متوازیت کو ایک زبردستی کا بے بنیاد نظریہ قرار دیکر بالکل ہی رد کر دینا چاہیے؟ لیکن ایسا کرنا اس لحاظ سے سخت عجلت پسندی ہو گی کہ گذشتہ پچاس سال سے علماء عضویات و نفسیات کا یہی راسخ عقیدہ رہا ہے اور اب بھی تمام نظریات سے زیادہ اسی کو مانا جاتا ہے۔ باقی جن اسباب نے اس خیال کو علماء کے طبقہ میں اس درجہ مقبول و رائج بنا دیا ہے، وہ کچھ تو طبعی ہیں اور کچھ مابعد الطبیعیاتی نوعیت کے ہیں۔

علمی طبعی پہلو سے اس کی اصلی محرک طبعی واقعات کی طبعی توجیہ میں تسلسل قائم رکھنے کی خواہش ہے، جو دماغ کے طبعی اعمال کو کسی نفسی جزء کے ساتھ مشروط تسلیم کر لینے سے ٹوٹ جائیگا۔ یہ عام خیال، جس کو بصورت دیگر محض ایک جاگزیں تعصب کہہ کر مسترد کر دیا جا سکتا تھا، استمرار قوت کے اصول کی بنا پر ایک خاص دلیل کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اس اصول کی رو سے انرجی یا قوت نہ تو پیدا ہو سکتی اور نہ فنا، بلکہ اس کی محض تقسیم ہوتی رہتی ہے۔ اب اگر مادی واقعات کی پیدائش میں کوئی غیر مادی جزء شریک عمل ہو، تو اس شرکت سے وہ جس مادی نظام پر عمل کریگا اس کی قوت مقدار کو یا تو بڑھائیگا یا کم کر دیگا، اور اس طرح استمرار قوت کا قانون ٹوٹ جاتا ہے۔

تجریدی طور پر تو اس دلیل کے لئے یہ جواب کافی معلوم ہوتا ہے، کہ قانون استمرار قوت کا تعلق تمام تر خالص مادی نظامات میں تقسیم قوت سے ہے۔ کیونکہ اس کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ مادی اسباب قوت کو پیدا یا فنا نہیں کر سکتے۔ باقی

اس امر کے متعلق تو اس سے کوئی فیصلہ نہیں ہوتا کہ اگر غیر مادی جز عمل کرے تو کیا ہوگا لیکن اسی خیال کی بیخ کنی بظاہر اُن خاص نتائج سے ہو جاتی ہے جو جسم انسانی کی قوت کی تبدیلیوں کے بارہ میں اختیاری تحقیقات سے حاصل ہوئے ہیں۔ صحیح تحقیق نے اس امر کو ثابت کر دیا ہے کہ انسانی جسم کی جو قوت کام، حرارت، کیمیاوی تخلیقات وغیرہ کی شکل میں صرف ہوتی ہے، اس کی مقدار اس خوراک اور آکسیجن کی قوت کے تقریباً بالکل برابر ہوتی ہے جس کو جسم جذب کرتا یعنے باہر سے حاصل کرتا ہے۔ لہٰذا اس کا لازمی نتیجہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر نفس جسم پر عمل کرتا ہے، تو یہ مادی قوت کو گھٹا یا بڑھا کر ایسا نہیں کر سکتا۔

کیا پھر یہ ماننا پڑے گا، کہ جسم اور نفس میں کوئی تعامل ہو ہی نہیں سکتا؟ لیکن یہ کوئی ناگزیر نتیجہ نہیں ہے۔ کیونکہ تعامل کے ایسے طریقے ممکن التصور ہیں جن سے اصول استمرارِ قوت کا کوئی استثنا لازم نہیں آتا۔ ہو سکتا ہے کہ مادی قوت نفسی میں اور نفسی قوت مادی میں، بدلتی رہتی ہو۔ یا یہ کہ نفس کا کام محض رہنمائی ہو، یعنے قوت کو گھٹائے یا بڑھائے بغیر یہ صرف اس کی تقسیم کی راہبری و تعین کرتا رہتا ہو۔ اس امکان کی لارڈ کیلون جیسے اکابر ائمہ طبیعیات نے تائید کی ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ ایک استوار و قابل قبول نظریہ معلوم ہوتا ہے۔

نیز میرے نزدیک زندہ اجسام میں قانونِ استمرار کی جو اختباری تصدیق ہوتی ہے وہ بھی اسی خیال کی مؤید ہے، کہ دیگر صورتوں کی طرح اس مخصوص صورت میں بھی مادی اعمال کی محض مادی شرائط ہی سے توجیہ ہونی چاہئیے۔ اور اس نظریہ کو صرف اسی صورت میں ترک کرنا چاہئیے، جبکہ قطعی واقعات سے اس کی تکذیب ہو جائے۔

باقی متوازیت کی تائید میں مابعد الطبیعیاتی دلیل جو پیش کی جاتی ہے، وہ مادی اور ذہنی واقعات کے کلی اختلاف پر مبنی ہے۔ ا اور ب میں تعامل کے معنی یہ ہیں کہ ایک میں اس لئے تغیر ہوتا ہے کہ دوسرے میں ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ا کا تغیر ب کے تغیر کا موجب کیوں ہوتا ہے؟ اگر ا اور ب

میں کوئی اور تعلق نہیں ہے، تو اس تغیر کی کافی وجہ نظر نہیں آتی۔ خود اس واقعہ کی نوعیت اور تعلیلی تعلق کے بارے میں ہم کو جو علم ہے اس کی بناء پر تو یہی کہا جاسکتا ہے کہ امکان تعامل کی توجیہ کے لئے یہ ضروری ہے ا اور ب کے مابین کوئی خاص تعلق ہو۔ مثلاً تمام مادی چیزوں میں امتداد، وضع اور حرکت فی المکان کا تعلق مشترک ہے اور ان کے تعلیلی علائق تمام تر ان کے مکانی علائق ہی سے مشروط و ماخوذ ہوتے ہیں۔ لیکن نفسی واقعات اپنی نوعیت میں کچھ اس قدر مختلف ہیں کہ ان کے متعلق کسی طرح بھی یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کسی نظام یا وحدت کی تحت میں طبعی واقعات کے ایسا ساتھ اتحاد و یکسانی رکھتے ہیں، جیسے کہ مادی اشیاء مکانی نظام کے تحت میں رکھتی ہیں۔

جب ہم تفصیلات کی طرف توجہ کرتے ہیں تو اس مشکل کی نوعیت واضح ہوجاتی ہے۔ یہ کہنا محض لغو معلوم ہوتا ہے، کہ ریل گاڑیاں جذبۂ مودت و دوستی کی بنا پر آپس میں ملی یا جڑی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن جب ہم دماغ کی مخصوص صورت کی طرف لوٹتے ہیں تو کیا یہ لغویت کچھ کم ہوجاتی ہے؟ فرض کرو کہ خاکستری مادّہ کے مکسرات اس طرح پر مرکب ہیں کہ اگر اتفاقاً کوئی دباؤ وغیرہ پڑجائے تو نسبتۃً بسیط مرکبات میں منتشر ہوجائیں۔ کھانے کا تصور اس انتشار کو کیونکر روکے گا۔ ظاہر ہے کہ یہ صرف اس قوت کے اضافہ ہی سے ایسا کرسکتا ہے، جو کہ مکسرات کو باہم پیوستہ کئے ہوئے ہے۔ اچھا! ذرا سُرخ لکڑی کے تصور کی نسبت تو یہ خیال کرو کہ وہ مکسرات کو باہم پیوستہ کئے ہوئے ہے۔ یہ بالکل ناممکن معلوم ہوتا ہے۔

یہ اشکال نہایت ہی حقیقی و واقعی معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے ایک ایسا مسئلہ پیدا ہوجاتا ہے، جس کا حل صرف کسی ایسے بیاکانہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہی سے ممکن ہے جو مادہ اور نفس کی انتہائی ماہیت اور کائنات میں ان کے باہمی تعلق کی نوعیت کا فیصلہ کرسکے۔ باقی ہماری موجودہ غرض کے لئے تو یہ کہدینا کافی ہے، کہ منطقی طور پر متوازیت و تعاملیت دونوں کا ایک ہی مرتبہ ہے۔ اور دونوں کو یکساں مشکل کا سامنا ہے۔ بلکہ متوازیت کی صورت میں یہ مشکل اور بھی زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ ذہنی اور جسمانی تغیرات کے بالکل متوازی اور ساتھ ساتھ چلنے کے معنی تو یہ ہیں کہ ان کے مابین تعامل سے بھی زیادہ کوئی گہرا تعلق ہے۔ اور اسی لئے

متوازیت کو تو اس شے سے مطابق کرنا زیادہ کٹھن ہو جاتا ہے، جس کو وہ مادہ و نفس کے مابین بے تھاہ خلیج " سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مزید براں کوئی ایسا تشفی بخش مابعد الطبیعیاتی نظریہ نہیں نظر آتا، جو تعاملیت کو اتنا ہی قابل فہم نہ بناتا ہو جتنا کہ متوازیت کو بناتا ہے۔

اس طویل بحث کا ماحصل یہ ہے، کہ دماغ میں جو کچھ واقع ہوتا ہے چونکہ ہم اس سے قطعاً لاعلم ہیں، اس لئے کسی ایک نظریہ کے موافق قطعی فیصلہ کرنا بیباکی ہوگی۔ اصل یہ ہے، کہ بعض اہم واقعات کی تعاملیت سے بوجہ احسن توجیہ ہو سکتی ہے اور بعض کی متوازیت سے۔

۶۔ دونوں نظریات کا اثر نفسیاتی عمل پر

ایک آخری سوال اور باقی رہ جاتا ہے، جس پر غور کرنا ہے، وہ یہ کہ بحیثیت متعلم نفسیات، نظریات تعامل و متوازیت کے فرق کا ہم پر کیا اثر پڑتا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی کے مان لینے سے بھی کوئی اہم فرق پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ نفسیات میں نفس و جسم کے تعلق کا نظریہ نفسیاتی تحقیق کے مواد پر مبنی ہونا چاہئے نہ کہ کسی اور شے پر۔ نفسیات کو خود اپنے مستقل طریق عمل کے مطابق وہ واقعات و ناگزیر مسلمات فراہم کرنے چاہئیں جن کے تابع ہونا اس قسم کے نظریہ کے لئے ضروری ہو۔

اس نقطۂ نظر سے صرف ایک ہی بات ایسی ہے، جس کا نفس و جسم کے تعلق کے ہر نظریہ کو پورا کرنا ضروری ہے، اور جس کے بغیر کوئی نظریہ نفسیاتی نقطۂ خیال کے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا۔ ہر نظریہ کو اتنا تسلیم کرنا ہوگا کہ غایات کے لئے شعوری کوشش (مع ہر ذہانت و دلچسپی کے جس کو یہ مستلزم ہوتی ہے) ان غایات کو حاصل کرنے کا ایک حقیقی اور ناگزیر جزو ہے۔ اس کو پوری طرح تسلیم کرنا نہ صرف نفسیات کے لئے ضروری ہے بلکہ تاریخ و سوانح عمری، اجتماعی تعلقات اور اس عام علم کے لئے بھی (جس کے بغیر ہم اپنی روزمرہ کی زندگی تک نہیں بسر کر سکتے اور نہ اپنے افعال کو اس دنیا کے مطابق بنا سکتے جس کا ہم خود ایک جزو ہیں) یہ ایک ضروری اور لازمی مسلمہ ہے۔

اگر ہم اُس زمانہ پر نظر کریں جو انسان کے ابتدائے ظہور سے اس وقت تک

سیارۂ ارض پر گزر چکا ہے تو ہم کو معلوم ہو گا کہ اتنے عرصہ میں انسانی کوشش نے روئے زمین کی ہیئت بدل دی ہے۔ مثلاً اگر ہم لنڈن جیسے شہر میں گشت لگائیں تو اپنے ہر طرف ہم کو ایسی چیزیں نظر آئیں گی جو انسان (محض اس کے ہاتھوں نہیں بلکہ اس کے ذہن کا) کارنامہ ہیں۔ ریل، تار، ٹیلیفون، سڑکیں، مکان، دوکانیں، سیرگاہیں، باغات وغیرہ جن کی فہرست غیر محدود و غیر متناہی ہے، یہ سب انسانی فکر و ارادہ ہی کے مظاہر ہیں جس زمانہ میں انسان اپنی زندگی غاروں اور درختوں میں بسر کرتا تھا، یہ چیزیں موجود نہ تھیں۔ بلکہ یہ ایک طویل عمل ترقی کا نتیجہ ہیں جس کو صرف شعوری کوشش یا غایت کی تدریجی تحقیق ہی سے ہم تعبیر کر سکتے ہیں۔

علاوہ بریں انسانی ترقی کا ایک اور اس سے بھی زیادہ اہم پہلو ہے، وہ یہ کہ شعوری کوشش نے اپنی تحقیق میں خود اپنی شکل بھی بدل دی ہے۔ اس نے خود اپنی تشفی کیلئے نہ صرف طرح طرح کے اور پیچیدہ وسائل ایجاد کر لئے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ خود بھی طرح طرح سے متغیر و پیچیدہ ہوتی گئی ہے۔ مثلاً غار میں زندگی بسر کرنے والے انسان کے لئے چھاپے کی کل ایک بیکار سی شے ہوتی، نہ صرف اس لئے کہ وہ اس کا چلانا نہ جانتا، بلکہ اس لئے بھی کہ وہ ان ضروریات ہی کو محسوس نہ کرتا جن کے پورا کرنے کیلئے یہ کل ایجاد کی گئی ہے۔ لیکن جوں جوں شعوری کوشش اپنے مدارج تشفی میں ترقی کرتی گئی، اسی طرح خود بھی بڑھتی اور پھیلتی گئی، ایک احتیاج کے پورا کرنے میں دوسری احتیاج و غرض پیدا ہوتی گئی۔ واضح رہے کہ اس ساری ترقی میں نہ صرف یہ مضمر ہے کہ شعوری ہستیاں واقعات کے تعین و تخلیق کی حقیقی فاعل ہیں، بلکہ یہ ہستیاں اپنی اس فاعلیت کو سمجھ کر عمل کرتی ہیں۔ ورنہ اگر یہ محض اپنے کو منفعل جانتیں اور تمام تر خارجی قوتوں کا اپنے کو کھلونا سمجھتیں، تو اپنی ضروریات کے پورا کرنے میں ان سے ایک قدم بھی آگے نہ بڑھا جاتا۔

ظاہر ہے کہ تعلق جسم و نفس کا جو نظریہ، شعوری ہستیوں کے لئے خود ان کی ترقی اور خارجی دنیا کو ان کی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کے منافی ہو، وہ دراصل آپ اپنی تردید ہے۔ تعالیت اس امتحان پر پوری اترتی ہے، کیونکہ اس کا قائل علانیہ بلا کسی ابہام کے اس امر کا مدعی ہے، کہ ذہن دماغ کو اپنے مطلب کے مطابق ڈھالتا

اور اپنی اغراض کے پورا کرنے میں بطور آلہ کے استعمال کرتا ہے۔ لیکن متوازیت کیا کہتی ہے؟ کیا اس کا قائل شعوری فاعلیت کو محض ایک التباس کی حد تک نہیں پہنچا دیتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام باتوں کا انحصار متوازیت کے اصولی دعویٰ کی تعبیر پر ہے۔ ورنہ کسی خاص تعبیر سے قطع نظر کر کے بجائے خود اس کا دعویٰ محض اس قدر ہے کہ شعوری اعمال خاص خاص عصبی اعمال کے ساتھ پائے جاتے ہیں اور دونوں میں کوئی تعامل نہیں ہوتا۔ اب اگر اس پر یہ اضافہ کر دیا جائے کہ شعوری اعمال محض غیر ضروری اور فضول شے ہیں، جن کو بلا کسی قسم کا فرق پیدا کئے ہوئے ہم حذف کر دے سکتے ہیں، تو اس صورت میں شعوری فاعلیت کا بالکل خاتمہ ہو جاتا ہے اور متوازیت کی یہ تعبیر ایسا دعویٰ ہے، جس کی کسی طرح تائید نہیں کی جا سکتی۔

اس قسم کے دعاوی بڑے بڑے لوگوں نے مادیت، خود حرکتیت یا اتفاقیت وغیرہ کے ناموں سے کئے ہیں۔ ان میں اتفاقیت غالباً ایسا لفظ ہے، جو اس دعویٰ کی نوعیت کو بوجہ احسن ظاہر کرتا ہے۔ اس کی رو سے شعور ایک ایسا فضول جز یا واقعہ خیال کیا جاتا ہے، جو مادی اعمال کی ایک خاص حالت میں ناقابل توجیہ طور پر پیدا ہو جاتا ہے، جس کو مادی قوانین علیت کے مطابق مادی شرائط کا معلول نہیں کہا جا سکتا ہے۔ اور جب یہ واقعہ پیدا ہو جاتا ہے تو کائنات کے کاروبار میں کوئی دخل نہیں رکھتا، بلکہ اس کا اثر اس کاروبار پر اس سے زیادہ نہیں ہوتا جتنا کہ مثلاً ریل کی سیٹی کا اس کی حرکت پر ہوتا ہے۔

لیکن یہ خیال کہ شعور ایک غیر ضروری اور بیکار پیداوار ہے، متوازیت کا لازمی جز نہیں ہے۔ قائل متوازیت کہہ سکتا ہے، بلکہ اس کو بجا طور پر کہنا چاہئے کہ میں فاعلیت شعور کا منکر نہیں بلکہ الٹا مدعی ہوں۔ میرا مدعا تو صرف اس قدر ہے کہ جہاں کہیں شعور ہوتا ہے، وہاں ساتھ ہی ساتھ دماغی واقعات کا بھی ایک متوازی سلسلہ پایا جاتا ہے اور جب تک یہ سلسلہ نہ ہو اس وقت تک شعوری فاعلیت اپنے حصول مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ انسانی فعل ان دونوں اجزا کو غیر منفصل طور پر مستلزم ہوتا ہے۔

البتہ اس سے یہ سوال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ دو شریک کار جو اس طرح

غیر منفصل طور پر ایک دوسرے سے وابستہ ہیں ان کے بجائے خود علاحدہ علاحدہ وظائف
ہم کیا قرار دیں گے؟ یعنے ایک طرف شعوری کوشش اور دوسری طرف عصبی عمل کا
مخصوص و ممتاز وظیفہ کیا ہے؟ کیونکہ ان میں سے کوئی شریک کار بھی بیکار محض تو نہیں ہو سکتا
بظاہر متوازیت کے لئے ایسی صورت میں صرف ایک راستہ نظر آتا ہے۔
وہ یہ ہے کہ اس کو انسانی فعلیت کے نتائج و حاصلات کے دو ممتاز پہلو تسلیم کرنے
چاہئیں یعنے ایک طرف تو ان نتائج کو اجسام کی وضع و حرکت کے تغیرات اور انرجی یا قوت
کی تقسیم خیال کیا جا سکتا ہے، اور اس پہلو سے متوازیت کے مطابق ان کی محض مادی
احوال سے (جن میں بالخصوص دماغ کے عصبیاتی واقعات داخل ہیں) کامل توجیہ
ہو سکتی ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ مساوی طور پر انسانی فکر و ارادہ کا مظہر ہونے کی
بھی خصوصیت رکھتے ہیں۔ اس پہلو سے ان کی مادی احوال سے قطعاً توجیہ نہیں ہو سکتی
بلکہ صرف شعوری ہستیوں کی فاعلیت سے ان کی توجیہ ممکن ہے۔

مثال کے طور پر شیکسپیر کا کوئی ڈراما لو۔ متوازیت کے نظریہ کی بموجب اگر
ہم شیکسپیر کے نظام عصبی اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے پوری طور پر واقف
ہیں، تو یہ ثابت کر سکیں گے اس کے ہاتھ نے، اس کی زندگی کے ایک خاص زمانہ
میں، فلاں کاغذ پر وہ سیاہ نقوش کیوں بنائے جن کو ہم بنظر اختصار ہیملیٹ کا مسودہ
کہتے ہیں۔ یہی نہیں، بلکہ شیکسپیر کے ذہن میں کسی قسم کے خیالات کی ادنیٰ موجودگی یا شائبہ
کو تسلیم کئے بغیر ہم اس مسودہ کے ہر ردّ و بدل اور کاٹ چھانٹ کی توجیہ کر سکیں گے۔"
لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں قائل متوازیت اس کے باور کرانے میں، اس سے
بہت زیادہ کا مطالبہ کرتا ہے، جتنا کہ نفس واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ
جو کچھ وہ کہتا ہے اگر ہم اس کو مان بھی لیں پھر بھی ایک ایسی شے باقی رہجاتی ہے
جس کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ وہ شے بھی بذات خود ہیملیٹ کا کھیل ہے۔ کیونکہ یہ کھیل
بہ حیثیت کھیل کے محض اس مادی شے کا نام نہیں ہے، جو کاغذ کے چند صفحات پر
سیاہ نقوش کی صورت میں نظر آتی ہے، بلکہ یہ نام ہے ان نقوش کی اس خاص ترتیب
اور معنی کا، جس کی مادی احوال سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس کی صرف ایک ہی توجیہ
ممکن ہے، اور وہ یہ کہ شیکسپیر کے خیال و ارادہ نے اپنے کو ان لکھے ہوئے نقوش

میں ظاہر کیا ہے، جو اس کے مقصد کا محض ایک واسطہ یا وسیلہ تھے۔

بخلاف اس کے طبیعیات کو وسائل و مقاصد یا غایات سے کوئی سروکار نہیں۔ غائی فعلیت کا تخیل تمام تر نفسیات کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہ اس لئے کہ نفسیات ذہن کا تعلق مراد یا مقصود ذہن کے ساتھ مانتی ہے۔ یہ ذات شاعر اور اس کے مشعور کے مابین بہ حیثیت شاعر و مشعور کے ایک معاملت ہوتی ہے۔ ایک خاص صورت حال موجودگی کا یقین یا ادراک ہوتا ہے، اور ایک خاص تغیر کا اس کے متعلق خیال آتا ہے، جو محض خیال ہی نہیں ہوتا بلکہ اس تغیر کی خواہش ہوتی ہے۔ یہی شئے ذہنی فعلیت میں غایت پیدا کرتی ہے۔ وکیل متوازیت یہ کہتا ہے، کہ ذہنی فعلیت ہمیشہ دماغ کے کسی مادی عمل کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے، اور یہ کہ خارجی دنیا میں تغیرات پیدا کرنے کی جو قوت اس میں پائی جاتی ہے وہ اپنے متلازم مادی عمل کے مطابق ہوتی ہے لیکن اگر جہلیت سے بچنا ہے، تو قائل متوازیت کو یہ دعویٰ نہ کرنا چاہئے کہ محض مادی احوال سے بذات خود کامل توجیہ ہو جاتی ہے۔ کامل توجیہ صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ نفسی اور طبعی دونوں اجزا کا لحاظ رکھا جائے۔ اگر ان میں سے کسی ایک کو چھوڑ دیا جائے تو مجموعی واقعہ کے صرف ایک ہی پہلو کی توجیہ ہوگی عضویاتی اغراض کے لئے صرف مادی احوال کی یکطرفہ توجیہ اور نفسیاتی اغراض کے لئے صرف نفسی احوال کی یکطرفہ توجیہ کافی ہو سکتی ہے۔ لیکن نظریۂ متوازیت کی تقدیر پر خالص نفسیاتی یا خالص عضویاتی توجیہ کی دونوں صورتوں میں پوری حقیقت کا ایک اہم پہلو نظر انداز ہو جاتا ہے اور اس طرح حقیقت کے ایک پہلو کو نظر انداز کر کے کسی فریق کا نظریہ بھی قابل قبول نہیں ہو سکتا۔

لہٰذا ایک روشن خیال قائل متوازیت مسودۂ ہملیٹ کی اس طرح توجیہ کریگا کہ مسودہ پر دو حیثیتوں سے نظر ڈالی جا سکتی ہے، جن میں سے ہر ایک سے اس کے صرف ایک پہلو کی توجیہ ہوتی ہے۔ اول تو ہملیٹ کو صرف مادہ کا جز کہہ سکتے ہیں، جو اپنی ایک خاص صورت میں عام مادی دنیا کے مشترک صفات پر مشتمل ہے۔ اس حیثیت میں اسکے وجود کی توجیہ محض مادی احوال سے ہو سکتی ہے جن میں وہ واقعات خاص طور پر شامل ہیں، جو مادہ کے اُس جز میں وقوع پذیر ہوئے ہیں جس کو ہم شیکسپیر کا دماغ کہتے ہیں۔

لیکن مسودہ محض مادی شے ہی نہیں ہے' بلکہ یہ ایک ایسے کھیل کا مسودہ ہے جو پڑھنے
اور تمثیل و تنقید کرنے کے لئے ہے۔ اس حیثیت کو پیش نظر رکھنے کے بعد صرف مادی
احوال سے توجیہ کرنا قطعاً ناکام ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں جو شے اصلی ہے
وہ شیکسپیئر کا عضو دماغ نہیں' بلکہ اس کا ذہن ہے۔ یعنے اس کا ایک ایسی ذات ہونا جو
سوچتی ہے' محسوس کرتی ہے' ارادہ کرتی ہے اور وسائل کو غایات کے مطابق اختیار کرتی
ہے۔ یہی ہے وہ مبنی بر غایت نقطۂ نظر جو نفسیات کی خصوصیت ممیزہ ہے اور ہم خواہ
نظریۂ متوازیت کو اختیار کریں یا تعاملیت کو' لیکن اس سے غایت کے اس نقطۂ نظر پر اثر
نہیں پڑتا ہو

کتاب اوّل

عام تحلیل

باب (۱)

ذات شاعر کا تعلق معروضات شعور سے

۱- تمہید مس بریکنبری کی مختصر مگر مفید کتاب سے ایک مثال لیکر ہم اس باب کو شروع کرتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک طالب علم استاد کی تقریر کے دوران میں اپنے پانچ منٹ تک کے تجربہ کو ضبط تحریر میں لاتا ہے، جس میں غالباً اس نے یہ لکھا ہے کہ "میں مقرر کے الفاظ کے معنی کم وبیش سمجھتا اور اس کے دعاوی و دلائل کو تسلیم کرتا گیا، یا شاید کہیں کہیں دل میں اختلاف و اعتراض کرتا جاتا تھا۔ مزید براں ممکن ہے کہ اس نے یہ بھی لکھا ہو کہ میں مقرر کی طرف متوجہ تھا اور اس کی بحث کو سمجھنے کی کوشش کر رہا تھا یا یہ کہ مجھ کو تقریر میں مزہ آرہا تھا بحث میرے لئے دلچسپ تھی۔ اور میں ہمہ تن اس کی طرف متوجہ تھا۔ یا بخلاف اس کے اس نے یہ لکھا ہو کہ موضوع بحث میرے لئے غیر دلچسپ و باعث تنغص تھا اور مسرت کی جگہ مجھ کو بے لطفی سی ہو رہی تھی طبیعت بھاگتی تھی اور میں توجہ نہیں کر سکتا تھا۔"[1]

---

[1] مبادی علم النفس مصنفہ مس بریکنبری صفحات (۱۰ - ۱۱)۔

اس تحلیل سے ان تینوں (وقوفی، فعلی، و انفعالی یا تاثری) اصولی صورتوں کی مثالیں مل جاتی ہیں، جو ذات شاعر اشیاء شعور کے ساتھ تعلق میں اختیار کرتی ہے۔ یعنی وہ قبول انکار یا شک کرتی ہے، جو حالتِ وقوف ہے، وہ توجہ کرتی ہے، جو حالتِ فعل ہے اور وہ خوش یا ناخوش ہوتی ہے جو حالتِ تاثر ہے۔

۲۔ فہم مجرد — ذات شاعر اور اشیاء شعور کے ان نسبتہً خاص تعلقات کی تہ میں ایک عام تعلق بھی پایا جاتا ہے جو ان سب میں مضمر اور سب پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ وقوف، طلب و تاثر تینوں حالتوں کے لئے ضروری ہے کہ ذہن کے سامنے کوئی نہ کوئی ایسی شئے ہو جس سے اُن کو سروکار ہو۔ شعور میں کسی شئے کی محض موجودگی کو ظاہر کرنے کیلئے (بلا اس کے کہ اسی سے شاعر و شعور کا کوئی خاص تعلق ظاہر ہو) بہترین موزوں اصطلاح "فہم مجرد" کی معلوم ہوتی ہے۔

خیال ہوسکتا ہے کہ فہم مجرد درحقیقت وقوف ہی کی تحت میں داخل ہے۔ لیکن واقعات پر اگر ذرا غائر نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وقوفی یا نظری حالت میں نفس کا اپنے مافی الذہن کے ساتھ زیادہ خاص تعلق ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ یا تو حکم یا شک یا محض فرض کو مستلزم ہوتا ہے۔ مثلاً ذہن کے سامنے ان الفاظ کا مفہوم ہے، کہ "چاند سبز پنیر کا بنا ہے" یا "سبز پنیر سے بن رہا ہے"۔ یہاں فہم مجرد کے لئے محض ان الفاظ کا سمجھ لینا کافی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ یقین عدم یقین، شک یا فرض بھی پایا جاتا ہے۔ یعنی "چاند سبز پنیر کا بنا ہوا ہے" اس کو یا تو واقعہ یقین کیا جاتا ہے، یا فسانہ یا اس کی تکذیب ہوتی ہے، یا یہ شبہ کیا جاتا ہے کہ واقعاً آیا ہے یا نہیں؟ یا پھر کسی غرض سے تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لیا جاتا ہے، مثلاً ہم یہ کہیں کہ "اگر چاند سبز پنیر کا بنا ہوتا تو دودھ کے فراہم کرنے کے لئے ایک گائے بھی ہوتی" یا اسی طرح کوئی قصہ کہانی پڑھتے یا بناتے وقت ہم ایسی باتیں فرض کرتے ہیں۔

غرض جس شئے کو ذہن سمجھتا یا مراد لیتا ہے وہ فہم مجرد کی تحت میں داخل ہے۔ میرے سامنے میز پر کتاب رکھی ہے، جس کو میں دیکھ رہا ہوں، یہ دیکھنے کی حد تک میرے ذہن کے لئے ایک شئے یا معروض ہے۔ اسی طرح جب کبھی میں بقاء روح کا خیال کرتا ہوں، تو یہ بھی میرے لئے ایک معروض ذہن ہوتا ہے، حتیٰ کہ جس وقت میں

لفظ "لاشے" کا استعمال کرتا اور اس کے ایک معنی قرار دیتا ہوں تو یہ بھی میرے ذہن کا معروض ہوتا ہے۔ علی ہذا براق کے تصور میں بھی یہی ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ادراک یا خیال کرنے کے معنی کسی شئے ہی کے ادراک یا خیال کرنے کے ہیں۔ اور یہ شئے صرف اسی لئے کہ اس کا ادراک یا خیال، ہوتا ہے، ذہن یا شعور کا معروض یعنے اس کے پیش نظر ہوتی ہے۔

جب ہم کسی سے یہ سوال کرتے ہیں کہ تم کس شے کا خیال کر رہے ہو؟ تو وہ یہ جواب دیسکتا ہے کہ چاند، کلیج یا روح کا یا اپنے دانت کے درد کا خیال کر رہا ہوں۔ لیکن اس قسم کے جوابات درحقیقت نامکمل ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان کے بعد ابھی اس قسم کے مزید سوالات کی گنجائش باقی رہتی ہے، کہ تم چاند کے متعلق کیا سوچ رہے ہو؟ یا روح کے متعلق کیا خیال کر رہے ہو جس کے جواب میں اس قسم کی کوئی بات کہنی پڑتی ہے کہ مثلاً میں یہ سوچ رہا ہوں کہ چاند زمین کو اپنی طرف کھینچتا ہے مد وجزر کا باعث ہوتا ہے سبز پنیر کا بنا ہوا ہے یا موجود ہے۔ اسی طرح روح کی نسبت کہا جا سکتا ہے کہ میں یہ سوچ رہا ہوں کہ کیا یہ موجود ہے یا کیا یہ غیر فانی ہے ظاہر ہے کہ اس مجیب کے ذہن کے سامنے محض چاند یا روح ہی نہیں ہے بلکہ اس قسم کے جملوں کے معنی و مفہوم کہ "چاند مد وجزر کا باعث ہے یہ زمین کو کھینچتا ہے" "روح موجود یا غیر فانی ہے یا نہیں" خلاصہ یہ کہ ذہن کا پورا معروض منتشر و فرادی الفاظ میں نہیں، بلکہ صرف ایسے قضایا کے ذریعہ سے ظاہر کیا جا سکتا ہے، جو تصدیق یا تکذیب یا شک و فرض کے متحمل ہوں، یعنی اس صورت میں کہ "فلاں شے ایسی ہے" یا ایسی نہیں ہے"

اس سے ہم کو ایک اور نکتہ کے سمجھنے میں مدد ملیگی جو ایک عالم نفسیات کو نظرانداز نہ کرنا چاہئے البتہ اس پر پوری بحث تو منطق و مابعد الطبیعیات کے لئے مخصوص رکھنی چاہئے۔ معروض ذہن شعور کے لئے ایک عینیت قائم رکھتا ہے، جو زمانہ اور تغیر سے آزاد ہوتی ہے۔ یہ عینیت معنی کی ہوتی ہے۔ حوادث شروع ہوتے اور ختم ہوجاتے ہیں۔ لیکن نفس جس چیز کو سمجھتا ہے وہ حادثہ (جس طرح کہ واقع ہوتا ہے،) ہی نہیں ہوتا بلکہ وہ اسی حادثہ کا وقوع پذیر ہونا ہی سمجھتا ہے۔ اب اگرچہ خود حادثہ تو زمانہ میں شروع اور ختم ہوتا ہے، لیکن اس کی نفس وقوع پذیری زمانہ کی پابند نہیں ہوتی۔ مثلاً واٹرلو کی لڑائی جون ۱۸۱۵ء کی ایک خاص تاریخ میں شروع اور ختم ہوئی، مگر اس تاریخ میں لڑائی کی نفس

وقوع پذیری کی حقیقت زمانی قیود کی پابند نہیں ہے۔ یہ امر کہ فلاں تاریخ میں لڑائی وقوع پذیر ہوئی آج بھی ایک حقیقت یا واقعہ ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے آنی جانی تجربات و احساسات (جس طرح کہ وہ آتے جاتے رہیں) کبھی ذہن کے لئے کامل معروض نہیں ہو سکتے۔ بلکہ ہمارا معروض یہ ہوتا ہے کہ "وہ موجود ہیں" یا ان کا احساس ہوتا ہے یا وہ فلاں قسم کے ہیں۔ مثلاً میرے دانت میں اس وقت جو درد ہو رہا ہے یہ بطور احساس درد یا بالذات تجربہ کے وہ معروض نہیں ہے جس کو میں سمجھتا ہوں۔ بلکہ میں جس بات کو سمجھتا ہوں وہ یہ واقعہ ہے کہ مجھ کو اس درد کا احساس ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ امر کہ مجھ کو ایسا احساس ہوا ہے خود احساس کے ختم ہو جانے سے نہیں معدوم ہو جا سکتا، بلکہ اس کے محسوس ہونے کا واقعہ بجائے خود ایک مستقل وجود رکھتا ہے یعنی جب کبھی میں اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بعینہٖ اسی واقعہ کا خیال ہوتا ہے۔ کسی وقت اس کے محسوس ہونے کا واقعہ، نہ محسوس ہونے کے واقعہ میں نہیں تبدیل کیا جا سکتا۔

ہم کو فہم اور معروضِ فہم میں فرق کا لحاظ رکھنا چاہئے۔ فہم ایک ایسا واقعہ ہے جو خود ہماری ذہنی تاریخ میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اور معروض نام ہے ایسے معنی کا جن کو جب کبھی بھی سمجھا جائے ہمیشہ ایک ہی رہتے ہیں۔ ہم ایک ہی خیال کا بار بار اعادہ کر سکتے ہیں جس کا مطلب یہی ہوتا ہے، کہ بعینہٖ ایک ہی شے کو بار بار ہم سمجھتے اور مراد لیتے ہیں، لیکن ہماری شعوری زندگی میں ترتیب کے لحاظ سے خیال کرنے یا سمجھنے کے افعال جداگانہ واقعات ہوتے ہیں۔ مثلاً میری فہم بار بار مختلف مواقع پر ایک ہی سرخ رنگ سے متعلق ہو سکتی اور اس کو ایک ہی سمجھ سکتی ہے۔ مگر ہر موقع کا ادراک جداگانہ ہوتا ہے۔ یہ ادراک میرے انفرادی تجربہ کی تاریخ میں علٰحدہ و مستقل واقعہ یا حادثہ کی حیثیت رکھتا ہے بخلاف اس کے حسی صفت میری تاریخ تجربہ کا کوئی حادثہ نہیں، بلکہ ایک ایسا معروض ہے جس کا زندگی کے مختلف مواقع پر ادراک ہو سکتا ہے، اور جس کو باوجود اختلاف اوقات کے ایک ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ دوسری مثالوں سے یہ فرق و امتیاز اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر مجھ کو مثلث کا ادراک ہو تو ظاہر ہے، کہ خود میرا ادراک مثلث نہیں ہوتا۔ یعنی اس میں اضلاع و زاویا نہیں پائے جاتے دوسری طرف جب میں مثلث کو دیکھتا ہوں

تو جو کچھ مجھ کو معلوم ہوتا ہے، وہ میرے انفرادی شعور کی تاریخ کا کوئی واقعہ نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک ہندسی شکل ہوتی ہے جو ایک بالکل مختلف شے ہے۔ علیٰ ہذا ایک لمحہ کے اندر میں ازلیت کا خیال کر سکتا ہوں ظاہر ہے کہ شعور کا یہ خاص تغیر جو ازلیت کا خیال کرنے سے پیدا ہوتا اور پھر بعد کو فنا ہو جاتا ہے، وہ خود ازل یا ازلی نہیں ہوتا۔ اسی طرح سے میں عدم کا خیال کر سکتا ہوں جو ایک واقعی وجود رکھنے والا خیال ہوتا ہے اور شعور کے وہ حالات، جو اس خیال کی مخصوص نوعیت کا باعث ہیں، وہ بھی واقعتاً ہی موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کو اس معروض فہم کا عین تو نہیں کہہ سکتے جو عدم وجود ہے۔ خود معروض انفرادی شعور کے ان تغیرات موجودہ کا کبھی بھی عین نہیں ہو سکتا جن سے کہ اس کا وقوف ہوتا ہے۔

یہ بات خاص طور پر اہم و قابل لحاظ ہے کہ معروض کی اس عینیت پر اس کی پوری طرح فہم میں کمی بیشی کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ فرق صرف ہمارے تعلق پر مبنی خیال کیا جاتا ہے جس سے معروض میں اور کسی قسم کا تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ ایک ہی معروض ہوتا ہے، جو پہلے ذہن کے سامنے پوری طرح نہیں آتا اور بعد کو آجاتا ہے۔ مثلاً تم کل کے واقعات یا اقلیدس کی پانچویں شکل یا تعلق جسم و نفس کی نسبت جو کچھ جانتے ہو اس کو اپنے ذہن کے سامنے لانے کی کوشش کرو، تو پہلے تمہارا خیال نسبتہً مبہم و غیر مکمل ہوتا ہے، لیکن جب تم مزید غور کرتے ہو، تو رفتہ رفتہ تفصیلات ذہن میں آنے لگتی ہیں۔ ایک معنی کر کے تفصیلات نسبتہً نئے معروضات ہوتے ہیں، لیکن فہم میں بحیثیت اس مجموعی یا کامل معروض کے مختلف اجزا یا پہلوؤں کے آتی ہیں، جو کہ ابتدا سے تمہارے پیش نظر ہوتا ہے خواہ وہ کل کے واقعات ہوں یا اقلیدس کی پانچویں شکل یا جسم و نفس کے تعلق کا مسئلہ

اسی طرح جب حواس کے سامنے آنے والی کسی شئے مثلاً پھول کا تم مشاہدہ کرتے ہو، تو اس صورت میں بھی اس شئے کے مختلف اجزا و خصوصیات بتدریج لمس و بصر وغیرہ کے سامنے آتے ہیں۔ لیکن ذہن شروع سے آخر تک برابر اپنے مجموعی معروض پھول کو ایک ہی خیال کرتا ہے، جس کا کبھی ایک پہلو ظاہر ہوتا ہے اور کبھی دوسرا۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی ایک شئے کا مشاہدہ یا خیال کر رہے ہوں، تو اس کی معروضی عینیت میں کسی قسم کا فرق آئے بغیر یہ ہم کو مختلف پہلوؤں سے نظر آتا ہے۔ کبھی اس کا ایک پہلو

یا تعلق شعور کے سامنے آتا ہے اور کبھی دوسرا۔ درحقیقت مشاہدہ و فکر نام ہی ہے معروض کے نسبتہً نئے پہلوؤں یا خصوصیات سے واقف ہونے کی کوشش کا۔ باقی جس حد تک کہ معروض پہلے ہی سے معلوم ہوتا ہے، اس کی نسبت کچھ نہیں کرنا پڑتا ہے۔

پروفیسر ٹچنر نے ایک مثال دی ہے جس کو ہم توضیح مطلب کے لئے یہاں نقل کرتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب کے پڑھنے والے سے کہتا ہے کہ "کتاب بند کردو اور تمہارے سامنے جو میز رکھی ہے ذرا اس کو نظر جما کر دیکھو اور مسلسل اسی کا خیال قائم رکھنے کی کوشش کرو تو تم کو معلوم ہوگا کہ اس طرح خیال کو جمائے رکھنا ناممکن ہے۔ آنکھیں ادھر ادھر بھٹکیں گی کبھی اس کی لکڑی کی نوعیت پر غور کرنے لگینگی اور کبھی میز پر جو چیزیں رکھی ہیں ان کا جائزہ لینے لگینگی اگر تم اس کو روکو تو بہت جلد تم خالی الذہن ہو جاؤ گے، اور میز تمہارے لئے بالکل بے معنی سی ہو جائیگی۔ اس کے بعد فی الفور ہی یہ کیفیت ختم ہو جاتی ہے اور تم کو یاد آتا ہے کہ مجھ کو میز کا خیال کرنا چاہئے تھا جس کی تم از سر نو کوشش کرتے ہو۔ لیکن پھر آنکھیں اِدھر اُدھر بھٹکنے لگتی ہیں، اور جو کچھ پہلے ہو چکا ہے اسی کا پھر اعادہ ہوتا ہے۔"[۱] اس مثال کا حاصل یہ ہے کہ کامل ذہنی سکون کوئی شئے نہیں۔ چنانچہ ٹچنر کہتا ہے کہ "ذہن ہر آن متحرک رہتا ہے، کبھی ساکن نہیں ہوتا" کسی شئے پر توجہ کرنے میں گو ہم اس کو شروع سے آخر تک برابر وہی شئے جانتے رہتے ہیں، تاہم اس کے مختلف پہلوؤں کو ہم سمجھتے یا سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

معروضات کی بحث میں نفسیات کے لئے اصل سوال یہ ہے کہ انفرادی ذہن کو اپنی زندگی کے کسی خاص وقت میں ان کی فہم کیوں کر ہوتی ہے؟ کوئی سوچنے والا جب کچھ سوچتا ہے تو وہ کونسی شئے ہوتی ہے جو اس خاص وقت اس شخص کو اس کے سوچنے پر آمادہ کر رہی ہے؟ اس قسم کے مسائل سے بحث کرتے وقت دو اصولی فرق پیش نظر رکھنا ضروری ہے، جو ہم نے دو قسم کے معروضوں میں کیا ہے، ایک تو وہ جو کہ احضارات ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جو احضارات نہیں ہوتے۔ احضارات ذاتی و فوری تجربات کے طور پر واقعاً موجود ہوتے ہیں، مثلاً جب گھنٹی بجتی ہے اور میں اس کی آواز سنتا ہوں تو

---

۱ پرائمر آف سائیکالوجی ص

میری صوتی حس اس وقت میرے ذاتی تجربہ کے طور پر موجود ہوتی ہے۔ یہ اپنا تجربہ ہونے سے نہ پہلے موجود تھی اور نہ اس کے بعد موجود ہوگی۔ دوسری طرف یہ واقعہ کہ ایسی ہی آواز کا تجربہ اس سے قبل ہو چکا ہے، اور ہو سکتا ہے، ایسی شئے ہے، جس کا فی الحال کوئی ذاتی تجربہ نہیں ہو رہا ہے۔ یہی خود گھنٹی اور اس کی حس آخر میں قوت پر صادق آتا ہے۔

اب ہم ایک عام اصول (کم از کم عارضی طور پر) یہ قائم کر سکتے ہیں کہ احضارات بواسطہ یا بلا واسطہ تمام معروضات کے سیکھنے کی لازمی شرط ہیں۔ بلا واسطہ جیسا کہ ذاتی تجربات کی حیثیت سے ان کے واقعی وجود کی صورت میں ہوتا ہے، اور بواسطہ جیسا کہ اُن رجحانات کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو تجربۂ گذشتہ کے دوران میں قائم ہو چکتے ہیں۔ غرض جس شئے کا ذاتی و فوری تجربہ نہیں ہوتا، اس کا خیال کرنا تمام و کمال اس شئے پر موقوف ہے جس کا ذاتی تجربہ ہو رہا ہے یا ہو چکا ہے، اس طرح معروضات کے باقی تمام تغیرات واختلافات جن کو نفس وقتاً فوقتاً سمجھتا رہتا ہے، اپنے احضاری تجربہ کے تغیرات واختلافات کے مطابق ہوتے ہیں۔ احضارات کا مقصد ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُن معروضات کے لئے راہ فکر کا تیقن وتشخص کریں جو خود احضارات نہیں ہیں۔

۳۔ حکم اور فرض

"اگر برف پانی سے بھاری ہوتی تو منطقات معتدلہ ناقابلِ سکونت ہوتے" میں اس قضیہ پر یقین رکھتا ہوں، اور اس کو بنانے میں حکم لگاتا ہوں۔ لیکن اس قضیہ کے بنانے میں میرے ذہن کے سامنے دو اور قضیئے ہوتے ہیں جن پر میں یقین نہیں رکھتا بلکہ ان کو غلط سمجھتا ہوں۔ میں ان الفاظ کے معنی کو سمجھتا یا ان کا خیال کرتا ہوں کہ "برف پانی سے بھاری ہے" اور "منطقات معتدلہ ناقابل سکونت ہیں"، تاہم میں یہ حکم نہیں لگاتا کہ "برف پانی سے بھاری ہے" یا منطقات معتدلہ ناقابل سکونت ہیں۔ جو کچھ ہوتا ہے، وہ یہ ہے، کہ پہلے میں برف اور پانی کے بعض خواص (پانی کی مائعیت، برف کی صلابت اور اس ٹھنڈک پر جس میں کہ پانی جم جاتا ہے) پر صرف اتنا غور کرتا ہوں جس سے کہ یہ جان سکوں کہ ان الفاظ سے میری کیا مراد ہے۔ اس کے بعد مجھے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ان عام خصوصیات کو بجائے خود دیکھا جائے تو چند ممکن احتمالات کی گنجائش نکلتی ہے، خصوصاً اس کی کہ برف پانی سے

بھاری ہے یا ہلکا ہے۔ لیکن میں اپنے آپ کو ان میں سے ابھی کسی ایک احتمال کا پابند نہیں کر لیتا۔ نہ میں ابھی یہ سوال اٹھاتا ہوں، ان دونوں میں سے کون سا احتمال صحیح ہے۔ بلکہ میں جو کچھ کرتا ہوں، وہ یہ کہ ایک امکان کو صحیح فرض کر لیتا ہوں اور وہ یہ کہ برف پانی سے بھاری ہے۔ اس فرض ہی سے میں اپنے آپ کو ایک اور فرض پر مجبور پاتا ہوں، یعنی یہ کہ منطقات متعدلہ ناقابل سکونت ہیں۔

فرض کی یہ خصوصیت ہے کہ ذہن کو چند امکانات یا احتمالات میں سے حسب مرضی چن لینے کا اختیار ہوتا ہے۔ یہ ایک شق یا احتمال کو مانتے وقت اس امر سے آگاہ رہتا ہے کہ اسی طرح دوسری شقوں کو بھی فرض کر سکتا تھا۔ بخلاف اس کے یقین کی خصوصیت یہ ہے کہ جس شق کا یقین ہوتا ہے اس کا تعین خود ذہن نہیں کرتا بلکہ اس کے لئے متعین کر دی جاتی ہے۔ اسی کو ذہن پر اس معروض کی نوعیت ہی عائد کر دیتی ہے، جس سے کہ یہ بحث کر رہا ہے۔ اس صورت میں شک اور سوال کرنا کہنا چاہئے کہ خود حالت یقین سے متعلق ہے نہ کہ فرض سے۔ یہ سچ ہے کہ جس حد تک ہم کو شک ہوتا ہے اسی حد تک مخالف مفروضات قائم کرنے کے لئے آزاد ہوتے ہیں۔ لیکن شک کا مابہ الامتیاز یہ نہیں بلکہ یہ ہے کہ خود یہ آزادی ہی ایک رکاوٹ معلوم ہوتی ہے جو ہم کو دور کرنا ہوتی ہے جب تک یہ باقی ہے ذہن ایک معلق حالت میں رہتا ہے۔ ہماری غرض تو یہ ہوتی ہے، کہ مختلف شقوں میں سے ایک کی صحت کا حکم لگا دیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم ذہن کے سامنے ایسے حالات لانا چاہتے ہیں جو اس شق کو عائد کر کے باقی سب کو مسترد کر دیں۔ مثلاً مجھ کو اس امر میں شک ہے کہ آیا میری میز کی فلاں دراز میں کاغذات ہیں یا نہیں۔ میں اس صورت میں کسی ایک شق کو صحیح فرض کر سکتا ہوں، لیکن اس سے تسلی نہیں ہوتی، کیونکہ مجھ کو جس چیز کی یہاں ضرورت ہے، وہ فرض کی نہیں بلکہ حکم کی ہے۔ چنانچہ میں دراز کھولتا ہوں، اور اس سے جو تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ ایک شق کو ذہن پر عائد کر کے دوسری کو رد کر دیتا ہے۔ بلاشبہ اگر دراز خالی ہے تو بھی میں اس میں کاغذات کا موجود ہونا فرض کر سکتا ہوں لیکن یہ فرض کرتے وقت تھوڑی دیر کے لئے میں نے اس نئی حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے جو دراز کے کھولنے سے حاصل ہوئی ہے۔

فرض کی حیثیت، جیسا کہ ہم کو اوپر معلوم ہو چکا ہے، احکام کے ماتحتی اجزا کی ہوتی ہے۔ لیکن تخییل کی صورت میں یہ تعلق الٹ جاتا ہے۔ اس میں ذہن کا اصلی و غالب رویہ فرض کا ہوتا ہے۔ قصہ یا افسانہ تصنیف کرتے وقت ذہن ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف بڑھتا جاتا اور ہر قدم پر اپنے ماقبل کی توسیع و تکمیل کرتا جاتا ہے۔ اور اس طرح جو پورا قصہ تیار ہوتا ہے، وہ خود بھی مفروض ہی ہوتا ہے جس پر یقین نہیں کیا جاتا نیز اس کا سننے یا پڑھنے والا بھی اس کو ایک قصہ سمجھکر اس کے سلسلۂ بیان کو محض فرضی ہی خیال کرتا ہے۔ مثلاً میں ایک ناول کے شروع میں یہ بیان یا جملہ پاتا ہوں کہ "جولائی ۱۸۱۵ء کی ایک شام کو میں نے پہلے پہل کپتان کافن کو دیکھا جبکہ وہ نشہ میں چور اول فول بکتا، مارکیٹ اسٹریٹ کی طرف آ رہا تھا اور بچوں کا ایک ہنگامہ اس کے پیچھے تھا" یہ الفاظ پڑھتے وقت میری ذہنی حالت، اس شخص کے متعلق جو یہ بیان کر رہا ہے، یا اس واقعہ کے متعلق جو بیان کیا جا رہا ہے، یقین، عدم یقین، یا شک کی نہیں ہوتی ہے بلکہ میں پہلے ہی سے افسانہ سننے کے لئے تیار ہوں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ میں پہلے ہی سے مصنف کے ان بیانات کو بطور فرضی اختراع یا من گھڑت کے قبول کرنے کے لئے آمادہ ہوں۔ یہاں عدم یقین یا شک سے کوئی واسطہ ہی نہیں ہوتا، کیونکہ مصنف یقین دلانا چاہتا ہی نہیں بلکہ اپنی رہنمائی میں محض کچھ مفروضات قائم کرنے کی دعوت دیتا ہے، جن کو قائم کر لیتا ہوں۔ باقی اگر کوئی مجھ سے یہ چاہے کہ میں اس افسانہ کو واقعہ سمجھوں، تو میں فوراً بے یقینی یا شک کرنا شروع کر دونگا۔

تاہم فرض کی حالت کسی صورت میں بھی حکم سے بالکل خالی نہیں ہوتی۔ مثلاً سر کولیر کا وچ اپنا رہ ناول لکھتے وقت جس کا ہم اوپر اقتباس کر چکے ہیں چونکہ حیاتِ انسانی اور وہ بھی انگلستان اور بالخصوص ڈیون شایر کی حیات انسانی سے بحث کر رہا ہے، اس لئے اس کو اپنے تخیلی واقعات مناظر و اشخاص بعض ایسے حالات کے مطابق قائم کرنا پڑتے ہیں جو محض فرضی نہیں بلکہ واقعی ہیں۔ علاوہ ازیں اس کو اپنے بیان میں ہمواری قائم رکھنا بھی ضروری ہے، جو کچھ وہ ایک صفحہ پر لکھتا ہے اس کو دوسرے صفحہ کے مطابق ہونا چاہئے۔ ایک فرض قائم کرنے کے بعد لازماً اس کے نتائج بھی ماننے پڑتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں حکم فرض کے ساتھ مل جل جاتا ہے اور

اپنے انتخاب کے دائرہ کو احتمالات کے اندر محدود کر دیتا ہے۔
ارتقائے ذہنی کی ترتیب میں فرض یقین کے بعد آتا ہے۔ بچے میں یہ پہلے پہل اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب کہ وہ کھیل میں کچھ بنتا ہے، مثلاً جب چھڑی ٹانگوں کے بیچ میں لیکر یہ ظاہر کرتا ہے کہ گویا وہ گھوڑے پر سوار ہے۔ علیٰ ہذا جانوروں کے کھیل میں بھی اس کا ظہور ہو سکتا ہے، مثلاً جب دو کتے جھوٹ موٹ لڑتے یا شکار کرتے ہیں لیکن ایک دوسرے کو واقعاً کوئی گزند نہیں پہنچاتے۔

۴۔ احساسی حالت

ذھن کا اپنے معروضات کے ساتھ وقوفی تعلق، اس غرض یا دلچسپی سے بالکل ایک ممتاز و جداگانہ شئے ہوتا ہے جو اس کو اُن معروضات سے ہوتی ہے۔ ذھن کو اپنے معروضات سے اسی حد تک دلچسپی ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ اس سے غیر متعلق نہیں ہوتے۔ اب دیکھو کہ کوئی معروض قطعاً غیر متعلق صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے (۱) جبکہ ذھن کو اس سے کسی قسم کی لذت یا خوشی و ناخوشی نہ پیدا ہو، نہ تو وہ اس کو پسند کرتا ہو، نہ ناپسند کرتا ہو۔ (۲) اور جبکہ نہ تو اس میں کسی قسم کی تبدیلی چاہتا ہو، اور نہ اس کے علیٰ حالہ غیر متبدل رہنے ہی کا خواہشمند ہو۔ اس طرح کسی شئے سے دلچسپی ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) تاثری اور (۲) طلبی۔ تاثر و طلب عموماً دونوں ایک ساتھ اور ایک دوسرے سے ملے جلے پائے جاتے ہیں۔ تاہم ان میں امتیاز کرنا بھی اہم و ضروری ہے۔ کیونکہ تاثر ہماری شعوری فطرت کے انفعالی رخ پر حاوی ہے، اور طلب فعلی رخ پر۔ پہلے ہم تاثری حالت سے شروع کرتے ہیں، جس کو بعض اوقات احساسی حالت سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔
تاثری حالت کسی شے سے خوش یا ناخوش ہونے اس کو پسند یا ناپسند کرنے پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہم کو خوشی یا ناخوشی ہونے کی ذھنی حالت اور خوشگوار یا ناگوار اشیاء یا معروضات میں جو فرق ہے، اس کو نہایت احتیاط کے ساتھ ملحوظ رکھنا چاہئے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ موسیقی، ہاکی، فٹ بال یا انگریزی مٹھائی کا کھانا یہ چیزیں لذائذ ہیں، تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ ان سے کم و بیش مستقل طور پر ہمیشہ خوش گوار احساس پیدا ہوتا ہے۔ لیکن تاثری حالت خود اس خوشگوار احساس کا نام ہے جو ان اشیاء کے تعلق سے واقعاً محسوس ہوتا ہے۔ اس فرق کی اہمیت اسوقت پوری طرح

واضح ہوجاتی ہے جب ہم اس امر کا لحاظ کرتے ہیں (جو تاثری حالتوں کے لئے نہایت اہم ہے) کہ کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جس کو ہم ہمیشہ اور ہر حالت میں خوشگوار یا ناگوار کہہ سکیں۔ خوشگوار اشیاء ہمیشہ خوشی اور ناگوار اشیاء ہمیشہ ناخوشی کا باعث نہیں ہوتیں۔ بلکہ اُن کا خوشگوار یا ناگوار ہونا ہماری مجموعی ذہنی زندگی کی تغیر پذیر حالت کے مطابق ہوتا ہے۔ شہد کا ذائقہ یا آسمان کا صاف نیلگوں رنگ اپنی نوعیت کے اعتبار سے ہمیشہ قریباً یکساں ہوتا ہے، لیکن ان کے متعلق احساسات ہمیشہ یکساں نہیں ہوتے۔ مثلاً اگر شہد کی ہم کو اشتہا ہو تو یہ خوشگوار معلوم ہوتا ہے ورنہ تو اس سے جی متلانے لگتا ہے۔ نیلا آسمان، اگر ہماری طبیعت اسی سے لطف اٹھانے کے لئے اسوقت موزوں ہے تو باعثِ لطف ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر ہم افسردہ و کبیدہ خاطر ہوں تو غالباً اس سے ہماری افسردگی و کبیدگی میں اور زیادتی ہوگی۔ جو مذاق فرصت کے وقت اچھا معلوم ہوتا ہے، وہی جس وقت کہ ہم کسی ضروری کام میں مشغول ہوں تو باعث اشتعال ہوسکتا ہے۔

ایک ہی شئے کی تغیر پذیر تاثری قیمتوں سے بھی اس امر کی توثیق ہوتی ہے۔ کیونکہ ایک ہی شئے کی تاثری قیمت ترکیب، تعلق و تقابل کے تغیرات سے بدل جایا کرتی ہے۔ مثلاً جو الوان و خطوط خوشنما معلوم ہوتے تھے وہی اختلاف ترکیب سے بدنما معلوم ہوسکتے ہیں۔ علاوہ ازیں کسی شئے کی تاثری قیمت بڑی حد تک اس کی تعداد وقوع پر ہی مبنی ہے۔ بہتر سے بہتر نغمہ بار بار کی تکرار سے برا معلوم ہونے لگتا ہے۔ تیتر کا گوشت لذیذ ہوتا ہے، لیکن اگر ہمیشہ تیتر ہی کھانے کو ملیں تو ممکن ہے اُن سے نفرت ہوجائے۔ اس کے برعکس نہایت ہی بدمزہ دوائیں عادت استعمال سے کم بدمزہ معلوم ہوتی ہیں۔ مختلف اوقات میں ہماری مجموعی حیاتِ نفسی کی بناء پر تاثرات میں، جو فرق واقع ہوتا ہے، اس کا اضافی ہونا تاثری حالت اور حس کے مابین ایک خاص مابہ الامتیاز ہے، کیونکہ حس اپنے حاسہ کے یکساں ہیج کی صورت میں، ہمیشہ قریباً یکساں ہی ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ حس و تاثر میں ایک اور بھی خاص فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ مختلف تاثری حالتیں مختلف حسوں کی طرح ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہوسکتیں۔ مثلاً ہم مختلف لونی حسوں کو ایک ہی وقت میں علٰحدہ علٰحدہ امتیاز کے ساتھ محسوس کرسکتے ہیں۔

یہی حال لمسی اور صوتی حسوں کا بھی ہے۔ اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ یہ اصول ان حسی تجربات کے مرکبات یا مجموعوں پر صادق آتا ہے جو حواس مختلفہ سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً صوتی و لونی حسوں یا لونی و لمسی حسوں کے مرکبات پر۔ حسی احضارات بلاشبہ پیچیدہ مجموعوں میں باہم مل جل کر آئے جاتے ہیں، لیکن اس سے ان کی اپنی اپنی جداگانہ حیثیت فنا نہیں ہو جاتی۔ مناسب حالات کے اندر غایت پیچیدگی کے باوجود بھی ان کا الگ الگ (گو باہم متعلق) امتیاز کرنا ممکن ہو۔ لیکن تاثری حالات اس طرح پہلو بہ پہلو مستقل طور پر موجود نہیں ہوتے، حتی کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ میں بوقت واحد خوشی اور اس کے ساتھ ہی ساتھ ایک بالکل ممتاز و جداگانہ احساس ناخوشی کا بھی رکھتا ہوں۔ یہ صحیح ہے کہ ہم کو ایسی تاثری حالتوں کا بھی تجربہ ہو سکتا اور عموماً ہوتا ہے، جو نہ محض خوشگوار ہوتی ہیں اور نہ بالکل ناگوار۔ ایسی صورت میں خوشگواری اور ناگواری ایک خاص ناقابل بیان طریق پر خلط ملط ہوتی ہیں مگر یہ احساس قابل تقسیم نہیں ہوتا۔ یعنے دو احساس الگ الگ نہیں معلوم ہوتے، جن کا پہلو بہ پہلو تجربہ ہوتا ہو۔ اور صحیح طور پر صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ ایک ہی تاثری حالت ہوتی ہے، جو ایکساتھ باختلاف مدارج لذت والم دونوں کی نوعیت پر مشتمل ہوتی ہے۔

اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ اس قسم کے تجربات برابر ہوتے رہتے ہیں افسردگی میں افسوس کا شائبہ ضرور ہونا چاہیے ورنہ یہ افسردگی نہ ہوگی۔ تاہم ایسی شئے کا بھی وجود ہے جس کو خوشگوار افسردگی کہا جا سکتا ہے۔ جب ہم کسی ایسے عزیز دوست کے الفاظ یا افعال یاد کر رہے ہوں جس کو موت نے ہم سے جدا کر دیا ہے، تو بسا اوقات ہمارا یہ تجربہ ایک خوشگوار پہلو رکھتا ہے، جو اس کی جدائی کے غم کے ساتھ ناقابل تقسیم طور پر ملا ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو خوشی و غم لذت یا الم کے دو علیحدہ احساس نہیں ہوتے اس صورت کا دو لونی حسوں کے تجربہ سے مقابلہ نہیں کیا جا سکتا جیسا کہ مثلاً جب ہم ایک سرخ تحریر کو نیلی کے پہلو بہ پہلو دیکھتے رہیں۔ اس سے کہیں بہتر تمثیل اس تعلق میں ملتی ہے جو ارغوانی رنگ کو ایک طرف خالص سرخ اور دوسری طرف خالص نیلے سے ہے۔ ارغوانی رنگ ایک مفرد و سادہ حس ہے۔ یہ سرخ رنگ مثبت نیلے رنگ کی حس نہیں۔ جب موازنہ کیا جاتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کیفیت کم و بیش نیلے اور نیز کم و بیش

سُرخ رنگ سے مشابہ ہے یعنی یہ سُرخی مائل نیلا یا نیلگوں سُرخ ہے۔ چنانچہ اس نقطۂ نظر سے مختلف ارغوانی رنگوں کو ایسے تدریجی سلسلہ میں ترتیب دیا جا سکتا ہے کہ ایک سرے پر یہ خالص سُرخ بن جائینگے اور دوسرے پر خالص نیلا۔ یہی سرخی مائل نیلا اور نیلگوں سبز پر بھی صادق آتا ہے، اور خاکستری پر بھی کیونکہ وہ سفید و سیاہ کا مابینی رنگ ہے۔ اسی طرح تاثری حالتیں خالص لذت اور خالص الم کے مابین ایک تدریجی سلسلہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ باقی خالص تاثری حالتیں بہت شاذ پائی جاتی ہیں اور خالص لذت کا وجود تو خالص الم سے بھی کم ہوتا ہے۔

اس مسئلہ میں غلط خیال کی عمدہ مثال وہ تقریر ہے جو شیکسپیر نے "ہیملیٹ" میں شاہ کلاڈیوس کی زبان سے ادا کی ہے شاہ موصوف اپنی بیوہ بھاوج سے شادی کیوقت اپنے دل کی کیفیت ان الفاظ میں ظاہر کرتا ہے کہ

"شکست خوردہ مسرت کے ساتھ، ایک مسرور اور دوسری مغموم آنکھ سے
جنازہ پر خوشی اور بیاہ پر ماتم نے رنج و شادمانی دونوں کے پلڑے برابر کر دئیے ہیں"

شاہ کلاڈیوس اپنی اس تقریر میں جھوٹ ہی نہیں بول رہا تھا، بلکہ یہ جھوٹ ایک نفسیاتی استحالہ اور لغویت تھی۔ جب ایک آنکھ خوشی سے چمک رہی ہو تو دوسری غم کے آنسو نہیں بہا سکتی۔ نہ شادی و غم ترازو کے دو پلڑوں کے وزن کی طرح الگ الگ بوقت واحد پائے جا سکتے ہیں۔

کیا کسی وقت ہمارا مجموعی شعور خوشی اور ناخوشی دونوں سے بالکل خالی ہو سکتا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب اول نظر میں شاید ہم قطعی طور پر اثبات میں دینا چاہیں۔ بظاہر ایسا ممکن معلوم ہوتا ہے کہ میں ایک پتھر کے ٹکڑے مٹی کے ڈھیر یا ہندسی شکل کیطرف دیکھوں اور میرے اندر ان سے خوشگوار یا ناگوار کوئی احساس بھی نہ پیدا ہو لیکن ذرا غائر نظر سے دیکھا جائے تو اس جواب کی ظاہری معقولیت بھی غائب ہو جاتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم ان چیزوں کی طرف دیکھتے ہی کیوں ہیں؟ شاید اس لئے کہ جو مسئلہ اس وقت زیر بحث ہے اس کو اختبار سے طے کر سکیں۔ لیکن اگر ایسا ہے تو ظاہر ہے کہ خود اس اختبار کا نتیجہ کم و بیش تشفی بخش یا غیر تشفی بخش ہوگا۔ کیونکہ یا تو ہم اس بات سے کچھ خوش ہونگے کہ ہمارے خیال کی تصدیق ہوگئی اگر تردید ہوئی تو کچھ نہ کچھ رنج ہوگا۔

باقی اگر ہمارے دل میں پہلے سے کوئی خیال نہ ہو تب بھی خوش یا ناخوش ہونا لازمی ہوگا، اسلئے
کہ ہم اپنے سوال کا جواب حاصل کرنے میں کامیاب ہونگے یا ناکام۔ غرض ان تمام حالات
کو اگر ملحوظ رکھا جائے، تو ابتدائی جواب کوتاہ نظری پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ بات یہ ہے، کہ
ہم نے معروض کے ساتھ اپنے مجموعی شعور کے تعلق کا لحاظ نہیں رکھا، بلکہ اس کے صرف
ایک ادنیٰ اور غیر اہم جزو کو لے لیا۔ اب فرض کرو کہ ایک ایسی شے ہے جس کے دیکھنے
میں پہلے سے کوئی مقصد پیش نظر تھا، بلکہ ہم کو اس کا محض اس لئے وقوف ہوا کہ
آنکھوں کے سامنے آگئی۔ اس صورت میں کہا جاسکتا ہے کہ ہم اس سے بالکل بے تعلق
ہیں۔ لیکن بہتیری چیزیں ایسی ہیں جو ہماری آنکھوں کے سامنے آتی ہیں، پھر بھی ہم کو
ان کا وقوف نہیں ہوتا۔ جس قدر زیادہ ہم پہلے سے مشغول ہوتے ہیں اسی قدر زیادہ
یہ ہماری نظر سے بچ جاتی ہیں۔ اب اگر کوئی ایسی حالت میں بھی ہمارے خیال کو اپنی طرف
منعطف کرلے جبکہ ہمارا ذہن کسی دوسری شے میں مشغول ہے کہ اس سے ہمیں
خوشگوار یا ناگوار قسم کی کوئی نہ کوئی دلچسپی ضرور ہوگی۔ ورنہ اگر یہ ہماری توجہ کو
منعطف نہ کرسکے تو ہم کو اس کا نہایت ہی خفیف اور ناپائدار وقوف ہوگا، جو
ہمارے مجموعی شعور کا صرف ایک ادنیٰ اور غیر اہم جزو ہوگا۔ اس طرح ہمارا مجموعی شعور
خوشگوار یا ناگوار دلچسپی کو مستلزم ہوسکتا ہے اگرچہ اس کا یہ ادنیٰ جزو اس خوشگواری
یا ناگواری میں کوئی نمایاں حصہ نہیں لیتا۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ہمارا ذہن نسبتہً غیر مشغول
اور گرد و پیش کی اشیاء کی طرف متوجہ ہونے کے لئے فارغ ہو۔ لیکن ان غیر مشغول
حالتوں ہی کی یہ خصوصیت ہوتی ہے کہ ایسی غیر اہم و حقیر چیزوں سے جو ہمارے حواس
کو بلا کسی خاص مقصد کے ملتفت کرتی ہیں کم و بیش یا تو کچھ تفریح حاصل کرتے ہیں یا
تنغض ہوتا ہے۔ بہر حال عمومی طور پر صحیح بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہمارا مجموعی شعور مکمل
بے تاثر کبھی نہیں ہوتا۔ طالب علم کو یہاں ایک عام مغالطہ سے بھی متنبہ رہنا چاہئے۔
عموماً یہ سمجھا جاتا ہے، کہ ہم صرف اسی صورت میں خوش یا ناخوش ہوتے ہیں جبکہ
ہم کو یہ معلوم ہو، کہ ہاں ہم اسوقت خوش یا ناخوش ہیں یا اس سے پہلے فلاں وقت
تھے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہم ایسا صرف اسی وقت معلوم کرتے ہیں جبکہ خوشی یا ناخوشی
خاص طور پر نمایاں ہوتی ہے۔ ورنہ خوشگوار اور ناگوار احساس کی ایک عام معمولی سطح

ایسی ہوتی ہے، جس کو بے تاثری کی حالت خیال کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اس وقت تک ہم کو گرمی یا سردی کا علم بھی نہیں ہوتا جبتک کہ یہ معمول سے زیادہ نہ ہو۔ علیٰ ہٰذا جس چیز کو ہم خاموشی کہتے ہیں، وہ مطلقاً نہیں بلکہ نسبتہً آواز نہ ہونے کا نام ہے۔ یہ بات اس وقت ظاہر ہوجاتی ہے جب ہم اس جگہ سے جس کو خاموش سمجھتے ہیں، ایک اور ایسی جگہ بھیجے جائیں جہاں اس سے بھی کم آواز ہو۔ اس وقت پہلی حالت خاموشی کی نہیں معلوم ہوتی۔ حقیقت یہ ہے کہ آواز قطعی طور پر تو ہمارے تجربہ سے بہت ہی کم غائب ہوتی ہے۔ یہی حال اغلباً خوشی اور ناخوشی کا بھی ہے۔ یعنی ان میں سے ایک یا دونوں کسی نہ کسی حد تک ہر وقت موجود ہوتی ہیں اگرچہ ہم کو ان کی موجودگی کا علم ہمیشہ نہیں ہوتا۔

جب ہم یہ کہنا چاہتے ہیں کہ خوشی یا ناخوشی فلاں ذہنی عمل سے تعلق رکھتی ہے۔ تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس عمل کی نوا یا اس کا لہجہ خوشگوار یا ناگوار ہے۔ "نوائے تاثر" کسی ذہنی عمل کی لذت یا الم کو ظاہر کرنے کے لئے ایک عام اصطلاح ہے۔

کیا خوشی اور ناخوشی کے علاوہ بھی کوئی احساسی یا تاثری حالت ہے؟ معلوم تو ایسا ہوتا ہے کہ ہاں ہے۔ جذبات مثلاً غصہ وخوف اور وحسیات مثلاً محبت ونفرت اپنے سوا پوری طرح کسی دوسرے عنوان کے ماتحت لانا دشوار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جذبہ (مثلاً غصہ) میں ایک طرح کا وقوف تو ہوتا ہے، لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ غصہ آنیکا مخصوص تجربہ پیش نظر معروض کی نوعیت پر براہ راست اثر کرتا ہے۔ باالفاظ دیگر یہ تجربہ احضار نہیں ہوتا۔ نیز غصہ میں نوائے تاثر بھی پائی جاتی ہے جو زیادہ تر ناگوار قسم کی ہوتی ہے۔ لیکن اس کی مخصوص کیفیت کو لذت یا الم میں تحویل نہیں کرسکتے۔ علاوہ بریں یہ بعض خاص فعلی رجحانات کو مستلزم ہوتا ہے۔ مگر اس میں ایک مخصوص وناقابل تحلیل انداز شاعر ہونے کا بھی معلوم ہوتا ہے جس کی لذت والم میں تحویل نہیں ہوسکتی اس لئے ہم کو یہی نتیجہ نکالنا چاہئے کہ غصہ کا مرکب جذبہ ایک خاص قسم کی ایسی احساسی حالت پر مشتمل ہوتا ہے، جو خوش یا ناخوش ہونے سے ممتاز ہوتی ہے۔ یہی اور باقی جذبات کے لئے بھی کہا جاسکتا ہے۔

۵۔ طلبی حالت — شعور کو اپنے معروضات سے جو تعلق ہوتا ہے، اس کی محض ایک خاص حالت ہونے کی حیثیت سے، طلب نام ہے اس

خواہش کا کہ معروض میں فلاں تبدیلی ہو یا یہ کہ جیسا ہے علیٰ حالہ ایسا ہی باقی رہے ظاہر ہے کہ اس تعریف کی بنا پر حالت طلب حالت وقوف سے جُدا گانہ شے ہے۔ لیکن تاثری حالتوں سے اس کا ممتاز یا جُدا گانہ ہونا، اتنا واضح نہیں ہے کیونکہ اپنی کسی حالت سے خوش ہونا کیا اس کو علیٰ حالہ قائم رکھنے کی خواہش کے ہم معنی نہیں اور کیا کسی حالت سے ناخوش ہونا اس میں تبدیلی چاہنے کے مرادف نہیں؟ دو قسم کے واقعات پر غور کرنے سے یہ مسئلہ طے ہو سکتا ہے (۱) ایک تو وہ جن میں کہ تاثری حالت خود اپنے سے الگ طلب کو بطور شرط مقدم کے چاہتی ہے (۲) دوسرے وہ جن میں تاثری حالت غالب ہوتی ہے اور طلب اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کمزور اور دھندلی۔

پہلی قسم کی بہترین مثال کے لئے ہم ایک نہایت ہی شوقین طالب علم کی اس تکلیف کو لیتے ہیں، جو اس کو اپنے مطالعہ میں رکاوٹ، اپنے شوق کی کتابوں اور اخباروں کے نہ ملنے یا شور و غل اور لوگوں کے حارج ہونے سے ہوتی ہے۔ اس مثال کے لیے یہ کہنا تو درست نہ ہوگا کہ طالب علم پہلے اپنی واقعی حالت کی وجہ سے تکلیف محسوس کرتا ہے باقی اس کی اپنے مطالعہ کو جاری رکھنے کی خواہش یا تو محض اسی تکلیف کا نام ہے یا یہ اس سے پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ پہلے ہی مطالعہ کے جاری رکھنے کا خواہشمند نہ ہوتا، تو کتابوں اور اخباروں کا نہ ملنا اس کو تکلیف ہی نہ دیتا۔ یہ نہیں ہے کہ وہ پہلے پہل اس لیے مطالعہ کرنا چاہ رہا ہے کہ تکلیف محسوس کر رہا ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ در اصل وہ اس وجہ سے ناخوش ہے کہ مطالعہ کرنا چاہتا ہے اور نہیں کر سکتا۔ کامیابی اور ناکامی کی وجہ سے جتنی خوشیاں یا ناخوشیاں ہوتی ہیں وہ سب اسی قسم کی ہوتی ہیں۔ یعنی ان میں طلب پہلے ہی سے شرط ہوتی ہے اس لیئے ان کو اس طلب کا مترادف کیا معنی اس کا باعث تک نہیں قرار دیا جا سکتا

بلاشبہ ایسی بھی بہت سی مثالیں ہیں جن میں لذت و الم اپنے سے مقدم کسی طلب و احتیاج کے تابع نہیں ہوتی بلکہ اصلی ابتدائی شے ہوتی ہے۔ جب ایسا ہوتا ہے تو طلبی حالت تاثری حالت کے ماتحت ہوتی ہے۔ اور ابتدا کسی شے سے خوشی یا ناخوشی ہوتی ہے جب کو ہم لازماً علیٰ حالہ باقی رکھنا یا بدلنا چاہتے ہیں۔ لیکن جہاں ایسی صورت ہوتی ہے وہاں تاثری اور طلبی حالتوں میں فرق بھی زیادہ نمایاں

ہوتا ہے۔ تاثری حالت کا تعلق معروض کی اس حیثیت سے ہوتا ہے جس میں کہ یہ شعور کے سامنے اپنے کو فی الحال پیش کر رہا ہے۔ بخلاف اس کے طلبی حالت ایک خاص طور پر (جس کی مزید توضیح و تحلیل نہیں ہو سکتی) مستقبل کی طرف راجع ہوتی ہے یعنی ایک ایسی شے کی طرف جو ابھی ہے نہیں بلکہ جس کو ہونا ہے۔

ہماری شعوری ذات کا فعلی پہلو دراصل طلبی حالت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس تعلق کی نوعیت نہایت محتاط توجیہ و تشریح کی محتاج ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی شے کا محض چاہنا، خواہش کرنا یا جان بوجھ کر شعوری طور پر اس کا طالب ہونا، بذاتِ خود فعلیت کے لئے کافی نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو یہ بھی بتلانا یا اضافہ کرنا چاہئے کہ فلاں قسم کے شعوری احوال فعلیت یا علیت کی قابلیت، یعنی واقعات کے پیدا کرنے میں عوامل کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن بذات خود تعلق علیت بھی کافی نہیں۔ مثلاً ایک شخص کسی پرندہ کو بندوق سے مارنا چاہتا ہے، کہ نادانستہ گولی کسی آدمی کے لگ جاتی ہے جس کی موجودگی کی اسکو مطلق کوئی خبر نہ تھی۔ اس نتیجہ کو اس شخص کی شعوری فعلیت کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا۔ حالانکہ ایک معنی کر کے یہ اس کی اس صریح خواہش کا نتیجہ ہے، کہ یہ پرندہ کو مارنا چاہتا تھا۔ پھر بھی یہ اس کی شعوری فاعلیت سے اس لئے منسوب نہیں کیا جاتا کہ اس کے فعل کا یہ محض اتفاقی نتیجہ ہے۔ کیونکہ نہ تو وہ اس نتیجہ کا ابتداءً خواہشمند تھا اور نہ اس کو وہ اپنی غایت کے حصول کا کوئی ذریعہ یا شرط سمجھتا تھا۔

غرض طلبی شعور محض اس لئے ہماری ذات کا فعلی پہلو نہیں ہے، کہ یہ واقعات کے پیدا کرنے میں بطور علت کے عمل کرتا ہے، بلکہ اس لئے بھی کہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے یہ خود اپنی تکمیل چاہتا ہے۔ علاوہ ازیں اس قسم کی علیت طلبی شعور کی ذاتی نوعیت سے ایسا تعلق رکھتی ہے کہ کسی اور شے میں یہ نہیں پائی جا سکتی۔ اس قسم کی حالتوں کے علاوہ جیسی کہ چاہنا، خواہش کرنا یا طلب کرنا وغیرہ ہیں ہم اس علیت کے معنی کا کوئی تصور ہی نہیں کر سکتے۔ بلاشبہ ہم ایک خمیدہ کمانی کے متعلق یہ تصور کر سکتے ہیں کہ گویا یہ اپنے آپ کو سیدھا کرنا چاہتی ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں ہم دراصل مبہم طور پر کمانی کو ایک گونہ اپنی جیسی شعوری زندگی سے متصف کر دیتے ہیں۔

کامیابی اور ناکامی کے الفاظ، مذکورہ بالا نوعیت کے شعوری فعل ہی کے تعلق سے بامعنی بنتے ہیں، اور اس قسم کی فاعلیت کو ناکامی کا تصور بھی اسی قدر مستلزم ہے جتنا کہ کامیابی کا۔ جس وقت ہم نشانہ لگاتے ہیں تو خواہ یہ لگے یا نہ لگے، لیکن ہم دونوں صورتوں میں یکساں طور پر فاعل ہوتے ہیں۔ درحقیقت اس ذہنی فاعلیت کی مخصوص نوعیت ایسی مسلسل آزمائشوں کی صورت میں پوری طرح ظاہر ہوتی ہے، جن میں کہ ناقص یا کامل کامیابی بتدریج جزوی ناکامیوں سے حاصل ہوتی ہے، مثلاً اس مکڑی کو لوجیسکے عزم و استقلال نے رابرٹ بروس کی ہمت بندھادی تھی، یا خود بروس کی وہ مسلسل کوششیں، جو اس نے اسکاٹ لینڈ کا تخت حاصل کرنے کے لئے کیں۔ ایسی صورتوں میں ناکامی تنوع سعی کے ساتھ عزم و ثبات کا باعث ہوتی ہے، جس میں نسبتہً تشفی بخش طریق عمل جاری رہنے یا ان کا اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ باقی جو طریقے نسبتہً غیر تشفی بخش ہوتے ہیں وہ متروک یا متغیر ہوتے جاتے ہیں، اس حالت میں شروع سے آخر تک برابر طلبی شعور ایک ایسے رجحان کی طرح عمل کرتا ہے جو خود اپنی تکمیل چاہتا ہے۔ لیکن یہ محض رجحان ہی ہوتا ہے، کیونکہ آخری نتیجہ کا انحصار صرف اسی پر نہیں بلکہ دیگر عوامل کے تعاون پر بھی ہوتا ہے، اور جہاں ان عوامل کی اعانت شامل نہیں ہوتی آخری کامیابی نہیں حاصل ہوسکتی۔

وہ احوال و شرائط جو فی الواقع رجحان طلب کی تشفی کے لئے کافی و ضروری ہوتے ہیں اور وہ شے جس کو کہ خود ذہن اس رجحان کی تشفی کے لئے شروع سے ضروری سمجھتا ہے، ان دونوں کے فرق کا ملحوظ رکھنا بھی لازمی ہے، یعنی ایک تو وہ شئے ہے جس کی درحقیقت اس کو طلب ہوتی ہے، اور ایک وہ، جس کی طلب معلوم ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر ایک تو وہ آخری غایت یا حالت جو واقعاً اس کی حاجت کو پورا کردیگی اور وہ غایت جو فی الحال (قبل حصول ح) اس کے شعور کا معروض ہے۔ طلب کے لئے ایک عام شرط یہ ہے، کہ ذہن کو شروع میں اس امر کا کچھ نہ کچھ وقوف ہونا چاہئے کہ مجھ کو کس شے کی تلاش ہے۔ لیکن یہ ابتدائی وقوف نہایت ہی مبہم و ناقص ہوسکتا ہے۔ کچھ بھی ہو ذہن کے سامنے ایسی صورت بہرحال ہوتی ہے جسکو وہ قابل تغیر سمجھتا ہے اور اس میں تغیر کرنا چاہتا ہے۔ لیکن پھر بھی ممکن ہے کہ

اس کو اس خاص تبدیلی یا تغیر کا متعین طور پر علم نہ ہو جو درکار ہے۔ کسی شے کو طلبی شعور کا معروض بننے کے لئے جو کچھ ضروری ہے وہ شرائط تشفی کا اتنا بوجہ تا وقوف ہے جو آئندہ نفسی عمل کی رہنمائی کے لئے بطور نشانِ قدم کے کام دے سکے گو یہ نشان کتنا ہی دھندلا کیوں نہ ہو حتیٰ کہ ہم اس کو معمولی معنی میں شرائط تشفی کا وقوف تک نہ کہہ سکیں صرف اتنی ضرورت ہوتی ہے کہ کچھ نہ کچھ تصور یا ادراک موجود ہو، تا کہ طلبی عمل کا راستہ بالکل غیر متعین نہ رہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ ابتدائی احضار نسبتہً ٹھیک ہونے پر بھی گمراہ کن ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ مجھ کو سیب کے کھانے کی خواہش ہو جس کو میں اپنی جیب میں موجود سمجھتا ہوں، لیکن ہاتھ ڈالنے پر اس میں نہ نکلے۔ یا یہ کہ سیب تو جیب میں موجود ہو مگر پھر بھی جیب میں اس کو کھانے لگوں تو تشفی نہ ہو۔ اور یہ معلوم ہو کہ درحقیقت جو کچھ چاہتا ہوں (واقعی تشفی) وہ "وہ" نہیں ہے جس کو میں سمجھا تھا۔ ہم جو کچھ چاہتے ہیں، اس کا علم کامل یقین کے ساتھ صحیح معنی میں ہم کو اسی وقت ہوتا ہے جبکہ اس کا واقعی حصول عمل میں آتا ہے۔ تجربہ سے سیکھنے میں شرائط تشفی کے ابتدائی احضار کی آزمائش و غلطی کے ذریعہ سے مسلسل تصحیح، تعیین و توسیع ہوتی رہتی ہے۔ ہم کو متواتر یہ معلوم ہوتا رہتا ہے کہ کیا شے درحقیقت ہم چاہتے ہیں اور کیا نہیں چاہتے فرض کرو میں شطرنج کے ایک سوال کو حل کرنا چاہتا ہوں، ایک خاص غایت کو پیش نظر رکھ کر (معروض طلب) میں اس کا آغاز کرتا ہوں اور کوشش کرتا ہوں کہ کچھ ایسی محدود چالیں معلوم ہو جائیں، جو حکمی طور پر مات دیدیں۔ اس حد تک تو شروع ہی سے میری غایت بحیثیت معروض شعور کے متعین ہوتی ہے۔ لیکن پوری طرح یہ صرف اپنے حصول کے وقت ہی متعین ہوتی ہے۔ باقی جن چالوں کی مجھ کو ضرورت ہے اگر شروع ہی سے ان کا علم ہو تو تشفی تو پہلے ہی سے حاصل ہوگی اور کوئی سوال ہی نہ ہوگا کیونکہ سوال تو حل ہو چکا ہے طلبی عمل کو جس حد تک کوئی شے حاصل کرنا ہوتی ہے وہ آخری طور پر پہلے ہی سے متعین نہیں، بلکہ نسبتہً غیر متعین ہوتی ہے۔ شروع میں آخری غایت کا صرف اسی حد تک احضار ہوتا ہے جس حد تک کہ رہنمائی کے لئے ضروری ہوتا ہے اور بس سے ایک خاص جہت میں ذہنی عمل شروع ہو جاتا ہے۔ یہ مثال بہترین نوعیت کی ہے اور اب یہاں ہم کو کچھ اور اضافہ کی ضرورت نہیں۔

کیونکہ ارتقائے ذہنی کی ساری بحث و تشریح کے ذیل میں (جیسا کہ آگے چلکر خود معلوم ہوگا) اس کی مثالیں برابر ملتی رہینگی۔

جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ طلبی عمل کے ضمن میں لفظ "غایت" کا استعمال کچھ نہ کچھ ابہام رکھتا ہے۔ اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں یا تو (۱) طلب کی حقیقی واقعی تشفی اور یا (۲) تشفی کے وہ شرائط، جو اس واقعی تشفی کے حصول سے پہلے طالبی شعور کے سامنے ہوتے ہیں پہلے معنی میں لفظ غایت کا اور جو کچھ بھی مفہوم ہو مگر اس سے اسکے معمولی لفظی معنی یعنی خاتمہ یا انجام کا ضرور اظہار ہوتا ہے۔ طلب کی جب بالکل تشفی ہوجاتی ہے تو بالکل ختم ہوجاتی ہے۔ کھانے کی اشتہا سیر ہوکر کھا لینے کے بعد نہیں رہتی نہ ہی تجسس سوال زیر بحث کے حل ہوجانے کے بعد جاتا رہتا ہے، وقس علیٰ ہذا جس غایت سے شعوری کوشش اپنی تشفی سے حاصل ہوتی ہے جب وہ تمام و کمال پوری ہوجاتی ہے، تو اسی کے ساتھ کوشش کا بھی خاتمہ ہوجاتا ہے۔ اس حقیقت میں دو وجوہ سے اشتباہ واقع ہوسکتا ہے۔ اوّلاً تو اس لئے کہ ایک طلب یا خواہش کے پورا کرنے میں بسا اوقات دوسری خواہشیں رونما ہوجاتی ہیں۔ مثلاً ایک سوال کا جواب ملنے سے اسی قدر یا اس سے زیادہ دلچسپ دوسرے سوالات نکل آتے ہیں۔ بایں ہمہ اس امر کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہمارا ابتدائی تجسس جو پہلے سوال کے متعلق تھا، وہ اس کا جواب ملنے پر ختم ہوجاتا ہے۔ ثانیاً اس لئے کہ بعض غایات اس قدر پیچیدہ ہوتی ہیں کہ ایک طویل تدریجی سلسلہ کے بغیر پوری نہیں ہوسکتی ہیں۔ اور بعض ایسی ہوتی ہیں جو پوری طرح کبھی بھی متحقق نہیں ہوسکتیں، جیسے کہ اخلاقی خیالات، کہ ان کا کماحقہ کبھی تحقق نہیں ہوتا۔ لیکن ان صورتوں میں بھی جس حد تک کہ تشفی حاصل ہوجاتی ہے، اس حد تک طلب ختم ہوجاتی ہے۔ لفظ غایت کے اس مفہوم کو تمیز کرنے کے لئے، جس میں کہ وہ واقعی تشفی اور تشفی کے ساتھ طلبی عمل کے خاتمہ کو مستلزم ہوتا ہے، ہم غایتی حالت یا انتہا ہی کہہ سکتے ہیں۔ اور لفظ غایت کو اب ہم دوسرے معنی تک محدود رکھ سکتے ہیں، یعنی شعوری طلب کا معروض، یا تشفی کے وہ شرائط جو واقعی کامیابی سے پہلے پیش ذہن ہوتے ہیں۔ اس ذیل میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ذہن کو اس بارے میں غلط فہمی ہوسکتی ہے کہ درحقیقت وہ کیا چاہتا ہے، اور یہ کہ اس کا ابتدائی نشان رہنمائی بہت ہی موہوم و ناقص

ہو سکتا ہے۔ برخلاف اس کے جو شرائط درحقیقت اس کی تشفی کا باعث ہو سکتی ہیں وہ خود اس کی اور اس کے عالم رہائش پر منحصر ہوتی ہیں۔ یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ جب ہم واقعاً کسی غایت کے حصول کے لئے کوشش کر رہے ہیں، تو اسوقت ہم اس کو اس ذہنی عمل کا خاتمہ تصور نہیں کرتے، جو اس کی طرف جا رہا ہے۔ بلکہ ہم ان شرائط کی ایجابی نوعیت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جن سے ہم کو تشفی حاصل ہو گی۔ اب یہ شرط اپنے حصول کے بعد عموماً پورا اثر پیدا کرنے کے لئے کچھ وقت لیتی ہیں۔ کھانے کی اشتہا کھانے سے تشفی پاتی ہے، لیکن کھانا شروع کرتے ہی نہیں بلکہ اسوقت جبکہ ہم سیر ہو کر کھا چکتے ہیں۔ لیکن بھوکا آدمی جو کھانے کے انتظار میں بیٹھا ہے، وہ کھانے کے پورے عمل کا خیال کرتا ہے نہ صرف اس لمحہ کا جب کہ اس کی بھوک بالکل رفع اور لازماً ختم ہو چکی ہو گی۔ حالانکہ دوسری طرف نہایتی حالت یا منتہیٰ کے معنی میں یہی لمحہ غایت ہوتا ہے۔

باب (۲)

توجہ

۱۔ عام ماہیت

ذہنی فعلیت کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں، نظری اور عملی۔ مجھ کو کسی شئے سے جو دلچسپی ہوتی ہے اس کی تشفی یا تو اس شئے کو جزاً یا کلاً ذہن کے سامنے رکھنے پر منحصر ہوتی ہے یا اس کے متعلق نسبتہً زیادہ قطعی و صحیح علم حاصل کرنے پر میری حالت فی نفسہٖ ممکن ہے کہ استفہامی یا سوالی ہو۔ ایسی صورت میں معروض کی نوعیت کو میں زیادہ کامل اور غیر مبہم طور پر معلوم کرنے میں مصروف ہوتا ہوں اور کسی اور قسم کا تغیر اس میں پیدا نہیں کرتا (الا آنکہ یہ تغیر حصول علم کے لئے وسیلہ ہو) بلکہ اس صورت میں شعورِ طلب جس غایت کی طرف مائل ہوتا ہے وہ محض معروض کے اچھی طرح سمجھنے، اس کے متعلق احکام و مفروضات قائم کرنے، سوالات کا جواب دینے اور شکوک دور کرنے، نیز تخیل کے رفتہ رفتہ کامل و صاف ہونے یا بعض حالات میں صرف اس وقت تک اس کو ذہن کے سامنے رکھنے سے حاصل ہو جاتی ہے کہ اس کے ساتھ دلچسپی ختم ہو جائے۔

جس حد تک ذہن اپنے معروضات پر اس قسم کا عمل کرتا ہے، ہم اس عمل کو توجہ کہتے ہیں۔ توجہ اس لحاظ سے محض طلب ہوتی ہے کہ یہ اپنی تشفی کے لئے اپنے معروض کے متعلق مزید واقفیت حاصل کرنے کے سوا اس میں اور کسی قسم کا تغیر نہیں پیدا کرتی۔

نظری اور عملی فعلیت میں گو تجریدی طور پر امتیاز کیا جا سکتا ہے، تاہم یہ دونوں

برابر مخلوط اور ایک دوسرے کے ساتھ مشروط ہوتی ہیں۔ کیونکہ عملی غایات کے حصول کے لئے مقصود و وسائل کے بہتر علم کی ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا اس حد تک عملی دلچسپی میں نظری دلچسپی بھی شامل ہو جاتی ہے جو توجہ کی صورت اختیار کرتی ہے۔ دوسری طرف اکثر ایسا ہوتا ہے کہ معروض کی کافی واقفیت اس بات کی مقتضی ہوتی ہے کہ اس کے متعلق عملی اختیارات سے کام لیا جائے۔ اس لئے ممکن ہے کہ کوئی عملی غایت ہمارے پیش نظر ہو۔ اور اس غایت کی خاطر ہم اس کے حصول کے وسائل و شرائط کی طرف متوجہ ہوں۔ مثلاً میں کسی چٹان پر چڑھنا چاہوں اور چڑھنے سے پہلے اس کا اس لئے بغور مشاہدہ کرتا ہوں کہ چڑھنے کی بہترین صورت کیا ہو سکتی ہے۔ یہاں تک، جو کچھ میں نے حاصل کیا وہ معروض کا زیادہ کامل علم ہے۔ یہ میری اصلی خواہش کی جزوی تشفی ہے، جو مجھ کو اپنی غایت سے ایک درجہ قریب تر کر دیتی ہے، مگر صرف اس لئے کہ اس قرب سے آگے قدم بڑھانا ممکن ہو جاتا۔ دوسری طرف ممکن ہے کہ میری دلچسپی خالص نظری قسم کی ہو۔ مثلاً مجھ کو چٹان کی ارضیاتی ساخت معلوم کرنی ہو۔ اس صورت میں محض مشاہدہ کافی ہوتا ہے اگرچہ چڑھنا ضروری بھی ہوتا تو یہ مشاہدہ کو ممکن بنانے کا محض ایک ذریعہ ہوتا ہے جس طرح صورت اولیٰ میں مشاہدہ چڑھائی کو ممکن بنانے کا محض ایک وسیلہ تھا۔

۲۔ توجہ ہر ذہنی فعلیت کی اصل صورت ہے

انتہائی تحلیل و تجزیہ کر کے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہم خود اپنے عمل سے بجز توجہ کے اور کسی طرح کوئی عملی غایت حاصل نہیں کر سکتے۔ اپنے ماحول میں ہم صرف جسمانی حرکات سے تغیرات پیدا کر سکتے ہیں۔ لیکن جسمانی حرکات کے تعین کا صرف ایک ہی طریقہ ہے، یعنی عمل حرکت یا نتیجہ حرکت کے تصور کی طرف توجہ۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ ہم فلاں مطلوبہ حرکت کر سکتے ہیں تو اب اس کے وقوع کے لئے جو کچھ ضروری ہے وہ بس اس حرکت یا اس سے حاصل ہونے والی غایت کے خیال کا ایک خاص غلبہ۔

کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ "جب کسی شے کا کرنا" یعنی اس کے کرنے کا خیال شعور پر غالب ہو اور مخالف خیالات نکل جائیں یا دب جائیں، تو اس وقت فعل صادر ہو جاتا ہے۔ "اپنی انگلی کو سیدھی رکھ کر یہ محسوس کرنے کی کوشش کرو کہ گویا تم اس کو موڑ رہے ہو۔ ایک منٹ اس خیالی تغیر وضع سے ایک جھنجھنی سی محسوس ہونے لگے گی۔ مگر اس کے

باوجود یہ واقعی یا حسی حرکت نہ ہوگی۔ کیونکہ اس کا واقعتاً حرکت نہ کرنا بھی تمھارے موجودہ ذہنی خیالات کا ایک جز ہے۔ اس جز سے قطع نظر کرلو اور محض حرکت کا خیال کرو تو یہ بغیر کسی قسم کی کوشش کے فوراً واقع ہو جائیگی۔

کسی فعل یا اس کے نتیجہ کے خیال کا ایسا قطعی غلبہ اس فعل یا نتیجہ کی خواہش یا طلب پر مبنی ہوسکتا ہے۔ اور اس حد تک اس فعل کا وقوع ہمارا عمل ہے یعنی یہ ہماری ہی شعوری فعلیت کا ایک ارتقا ہوتا ہے۔ مثلاً ہم اپنی انگلی کے سیدھا رکھنے کے خیال کو چھوڑ کر صرف اس کے موڑنے کی طرف محض اس لئے توجہ کرسکتے ہیں کہ ہم اس کو موڑنا چاہتے ہیں اور سیدھا نہیں رکھنا چاہتے۔ یا ہوسکتا ہے کہ ہم اسکو سیدھا رکھنا سرے سے بھول ہی جائیں تو اس صورت میں وہی فعل غیر ارادی طور پر سرزد ہو جاتا ہے۔

جب کسی شے کے کرنے کا غلبۂ خیال ہمارے چاہنے، خواہش کرنے پر نہیں، بلکہ دیگر شرائط پر مبنی ہوتا ہے، تو اس سے پیدا ہونے والے فعل کو "تصوری حرکیا" کہتے ہیں۔ اس فعل کی توضیح ایسے واقعات سے خوب ہوتی ہے، جن کو "جانچنا یا تاڑنا" کہا جاتا ہے مثلاً ایک شخص کوئی چھوٹی سی چیز چھپا کر اپنی توجہ جہاں تک ہوسکتا ہے اس چیز اور اس کے چھپانے کی جگہ پر قائم رکھتا ہے۔ جب وہ ایسا کرتا ہے تو اس سے غیر ارادی و نادانستہ طور پر ایسی خفیف حرکات سرزد ہوتی ہیں، جن سے دوسرے تاڑ جاتے ہیں کہ اس چیز کو کہاں تلاش کرنا چاہئے۔ اسی طرح عمل تنویم کی بعض حالتوں میں معمول سے جس فعل کو کہا جاتا ہے وہی کرتا ہے، اور یہ محض اس لئے کہ اس فعل کا تصور معمولی شعور پر طاری و غالب ہو جاتا ہے اور مخالف احتمالات ذہن سے خارج ہو جاتے ہیں۔

تصوری حرکی فعل روزانہ زندگی کا ایک عام واقعہ معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً باتیں کرتے کرتے مجھ کو فرش پر پڑی ہوئی ایک آلپین یا آستین پر پڑی ہوئی گرد کا خیال آجاتا ہے اور سلسلۂ کلام منقطع کئے بغیر میں گرد جھاڑ دیتا یا آلپین اٹھا لیتا ہوں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معروض کے محض ادراک اور فعل کے سرسری خیال سے اس کا وقوع ہو جاتا ہے۔
بعض اوقات تصور سے فعل کی طرف آنا، خواہش کے خلاف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک نوجوان اپنی پہلی تقریر کرنے سے قبل اس امر کو جانتا ہے کہ وہ تقریر کے وقت کانپنے لگے گا،

اس کی رنگت فق ہوجائیگی۔ اور کیا عجب ہے، کہ اس کی بدولت تقریر بیہودہ و بے ربط ہوجائے حالانکہ اس کی خواہش بالکل برعکس ہوتی ہے، پھر بھی وقت آنے پر خوف کا تصور ذہن پر ایسا مستولی ہوجاتا ہے کہ باوجود مخالف خواہش کے ہوتا وہی ہے، جس کا اندیشہ تھا۔

۳- توجہ اور عدم توجہ کا فرق

ایک وقت میں جس قدر معروضات ذہن کے سامنے ہوتے ہیں ان کے مجموعہ کا نام "ساحت شعور" رکھ لو۔ توجہ اس ساحت یا میدان کے صرف ایک حصّہ کی طرف ہوتی ہے۔ باقی حصّہ کے ساتھ ہماری مشغولیت فاعلانہ نہیں ہوتی۔ لہذا کل ساحتِ شعور کے دو حصّے کیے جاسکتے ہیں، ساحت توجہ اور ساحت عدم توجّہ۔ اس کی توضیح عموماً ساحت نظر کے موازنہ سے کی جاسکتی ہے۔ ہر وقت ساحتِ نظر کی صرف وہی خصوصیات واضح طور پر نظر آتی ہیں جن پر ہم اپنی آنکھوں کو جماتے ہیں، اس سے جو ارتسامات آنکھوں کی طرف آتے ہیں وہ شبکیہ کے ایک خاص حصّہ پر پڑتے ہیں، جس کو نقطۂ اصفر کہتے ہیں۔ باقی ساحت نظر کے دیگر حصّے (جن کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ گوشۂ چشم سے نظر آتے ہیں) ایک خاص طور پر کچھ بگڑے بگڑے اور دھندلے سے نظر آتے ہیں۔

اسی طرح ساحت شعور بھی معمولاً دو حصوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک مرکزی رقبہ جس کے معروضات صاف طور پر سمجھ میں آتے ہیں، اور دوسرا محیطی رقبہ یا حاشیہ جس کے معروضات صاف طور پر سمجھ میں نہیں آتے۔ ممکن ہے کہ یہ کہنا صحیح نہ ہو کہ تمام وہ معروضات جو اچھی طرح سمجھ میں آتے ہیں ان کی طرف لازماً توجہ بھی ہوتی ہے۔ لیکن ہم یہ دعویٰ ضرور کر سکتے ہیں کہ ان کے علاوہ باقی معروضات پر توجہ یقیناً نہیں ہوتی۔ اس کے ثبوت کے لئے ہم کو اس عدم وضاحت کی نوعیت کی ضرور تعریف کر دینی چاہئے جس کو توجہی وقوف کے متعلق قرار دینا ہے۔ اس معنی میں کوئی معروض اس وقت غیر واضح ہوتا ہے جبکہ شعور کے سامنے تو وہ موجود ہو، مگر اس کا علیٰحدہ ادراک نہ ہوتا ہو۔ اس صورت میں معروض کا علم تفصیلی نہیں بلکہ اجمالی ہوتا ہے اجمالی ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جب کوئی معروض کسی کل یا مجموعہ کے ضمن میں اس طرح منضم ہو کہ اس کے علیٰحدہ و منفصل ہونے کا خیال نہ ہو، مثلاً

کتاب کے ایک صفحہ پر نظر ڈالتے وقت ہم کو صفحہ کا تو مجموعی طور پر واضح علم ہوتا ہے، مگر ہر حرف کی شکل کا علٰحدہ یا منفصل طور پر امتیاز نہیں ہوتا بالخصوص جبکہ رسم خط سے ہم ناآشنا ہوں یعنی یہ کتاب فرض کرو کہ سنسکرت یا روسی زبان میں ہو جس سے ہم ناواقف ہیں۔ پہلی بار کسی اجنبی زبان کو سننے میں ہم کو خلط ملط اور پریشان اصوات کا تو وقوف ہوتا ہے، لیکن علٰحدہ علٰحدہ الفاظ کا ہم امتیاز نہیں کر سکتے۔ مختلف آلات موسیقی کے بجنے کی مخلوط و مجموعی آواز ہم کو صاف طور پر سنائی دیتی ہے، لیکن یہ ضرور نہیں، کہ ان میں سے ہر ایک کی علٰحدہ آواز میں ہم امتیاز کر سکیں۔

واضح و مفصل شعور کے مقابلہ میں اس قسم کے مجمل وقوف کو تحت الشعور کہتے ہیں۔ ہماری ذہنی زندگی میں ہمارے مشمولات شعور کا بڑا حصہ تحت الشعوری ہی ہوتا ہے، جو درحقیقت شعور کے سامنے تو ہوتا ہے مگر منفصل طور پر علم میں نہیں آتا۔ ہم کو داخلی اعضا کی تغیر پذیر حالتوں اور خارجی اشیاء سے بیشمار ارتسامات حاصل ہوتے رہتے ہیں جن سے حسی تجربات تو ہوتے ہیں، لیکن ان میں امتیاز ہونا لازمی نہیں ہوتا۔

فرض کرو کہ میں شمع کی روشنی میں جو میرے برابر میز پر روشن ہے، میں ایک کتاب پڑھ رہا ہوں۔ اس وقت میرا ذہن جس شئے میں مشغول ہے وہ کتاب مذکور کا مضمون ہے، اور اس کی بھی وہ خاص صورت جو اس جملہ سے پیدا ہوتی ہے جس پر اس وقت میری آنکھیں ہیں، باقی مقابل کے دوسرے صفحہ کی سطر میں یا اسی صفحہ کی دیگر سطور یا حاشیہ یا شمع کی روشنی یا میز کی سطح یا اپنے لباس کا جو میری جلد سے مس کر رہا ہے، یا گھڑی کا جو میری پشت کی جانب ٹک ٹک کر رہی ہے، مجھ کو کوئی خیال نہیں ہوتا۔ لیکن بایں ہمہ یہ تمام چیزیں میرے حواس پر مرتسم ہو رہی ہیں، جس سے میرے شعور کی ایک خاص حالت ہے۔ چنانچہ اگر اس ماحول میں تغیر و تبدل ہو تو میرا مجموعی تجربہ بھی بدل جائیگا۔ مثلاً بجائے شمع کے لیمپ یا آفتاب کی روشنی میں پڑھ رہا ہوں تو بعینہٖ پہلا سا تجربہ نہ ہوگا۔ اگر کتاب پر حاشیہ نہ ہو یا مقابل کا صفحہ سادہ ہو تو بھی فرق آجائیگا، علیٰ ہذا اگر میں کرسی پر بیٹھنے اور کتاب کو میز پر رکھ کر پڑھنے کی جگہ لیٹ کر پڑھوں تو بھی تجربہ بدل جائیگا۔ لہذا ظاہر ہے کہ اس قسم کے حالات و مسرائد شعور پر اثر تو کرتے ہیں، لیکن ان اثرات کی پیدا کرنے والی چیزوں کی طرف نہ توجہ

کیجاتی ہے' نہ ان کا خیال آتا ہے اور نہ ان کے مابین امتیاز کیا جاتا ہے۔ بلکہ اس قسم کے سب تجربات تحت الشعوری ہوتے ہیں۔

یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ ان تحت الشعوری معروضات کا علم ہی کیونکر ہوتا ہے؟ جس وقت یہ واقع ہوتے ہیں اگر اس وقت ان کا پتہ نہیں ملتا تو پھر کس ذریعہ سے ہم کو ان کا علم ہوتا ہے؟ اس کا جواب دو طرح سے دیا جا سکتا ہے۔ اول تو یہ تحت الشعوری معروضات مجموعی طور پر اس حس کا تعین کرتے ہیں جو ہماری کسی وقت کی عام حالت سے پیدا ہوتی ہے۔ واضح شعور کے معروض کے لئے یہ ایک قسم کی دھندلی پائیں گاہ ہوتی ہیں۔ " ان کا شعوری زندگی پر وہی اثر ہوتا ہے جو دھوپ یا کہرے کا کسی منظر پر یا مٹائی ہوئی تحریر کا پھر اسی جگہ پر لکھی ہوئی دوسری تحریر پر[له] ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہم کو تحت الشعوری معروضات کے سابق وجود کا اسوقت علم ہوتا ہے' جبکہ یہ تحت الشعوری نہیں رہتے۔ مثلاً جب گھڑی رک جاتی ہے تو مجھ کو معلوم ہو جاتا ہے' اگرچہ پہلے اس کے ٹک ٹک کرنے کا خیال نہ تھا۔ مگر یہی نہیں بلکہ اب مجھ کو یہ بھی پتہ چل سکتا ہے' کہ گھڑی کی آواز پہلے سے میرے مجموعی تجربہ میں داخل تھی البتہ اس کی طرف توجہ نہ تھی۔ اسی طرح کتاب کا حاشیہ جس حد تک میرے تجربہ کو متاثر کرتا ہے' وہ تحت الشعوری طور پر ہی متاثر کرتا ہے' لیکن اگر پڑھنا روک کر حاشیہ کی طرف متوجہ ہوں اور یہ معلوم کروں کہ یہ چوڑا ہے' یا پتلا' تو اس وقت میں جانتا ہوں کہ میرے شعور میں کوئی شے بالکل نئی داخل نہیں ہو رہی ہے۔ بلکہ میری آنکھوں کے سامنے یہ حاشیہ اس کی طرف متوجہ ہونے سے قبل بھی موجود تھا' اور میرے تجربہ میں فرق پیدا کر رہا تھا۔

مختصر یہ کہ ساخت شعور کی واضح اور نمایاں اشیا دھندلی اور غیر مشکل پائیں گاہ کے مقابلہ میں ابھری ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ جب جی چاہے ہم اپنی توجہ کو خود اس دھندلی پائیں گاہ کی طرف منعطف کر سکتے ہیں تاکہ اس کی نوعیت کو اچھی طرح معلوم کریں۔ اس حالت میں ہم یکے بعد دیگرے ان حسی تجربات کو گویا چنتے جاتے ہیں

[له] دیکھو وارڈ کا مضمون "نفسیات" پر انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا۔ جلد ۲۲ صفحہ ۵۵۹

جو پہلے غیر ممیز تھے۔ جلد کے کسی حصہ کی طرف متوجہ ہونے سے ہم کو دباؤ، تماس، حرارت اور چبھن وغیرہ ایسی چیزیں محسوس ہوتی ہیں جن کا پہلے خیال نہ تھا۔" علیٰ ہذا اگر کسی وقت ذرا غور سے سنو تو ایسی آوازوں کا شعور ہوتا ہے جو معمولی حالات میں نہیں سنائی دتیں۔ مثلاً پتوں کی سرسراہٹ چشمہ کا بہنا مکھیوں کی بھنبھناہٹ وغیرہ یا جس صورت میں کہ اس قسم کی خارجی آوازیں قطعاً مفقود ہوں تو خون کے کان میں سے گزرنے کی آواز سنائی دیتی ہے۔"[1]

اسی طرح بتدریج ان مختلف حسوں کا بھی علم ہوتا ہے جو اندرونی اعضا پھیپھڑوں، دل، غذائی نالی وغیرہ کی حالتوں پر مبنی ہوتی ہیں۔

اب اس تدریجی عمل امتیاز میں دو باتیں قابل لحاظ ہیں۔ اول یہ کہ ہر ایسا جزء جس کا اسی طرح امتیاز ہوتا ہے، وہ مستقل بالذات اور بجائے خود مکمل نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کو تجربہ کے ایک ایسے بڑے کل یا مجموعہ سے چن لیا جاتا ہے، جو بہت سی ایسی دیگر خصوصیات پر مشتمل ہوتا ہے، جن کا ہنوز منفصل طور پر علم نہیں ہوا ہے۔ جس شئے کا ہم کو کسی وقت وقوف ہوتا ہے اس کے عقب میں ہمیشہ ایک ایسی غیر محدود پائیں گاہ موجود ہوتی ہے، جس کی کامل طور پر کبھی تحلیل نہیں کیجاتی۔ دوسری بات پہلی میں داخل ہے۔ وہ یہ کہ کسی جزوی حس کا جب واضح طور پر شعور ہوتا ہے تو یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ اسی وقت پہلی دفعہ شعور میں آیا ہے، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی طرح ساحت شعور پہلے ہی سے موجود تھا۔

تحت الشعوری حالت صرف دھندلی پائیں گاہ تک ہی محدود نہیں جس کے مقابلہ میں ممتاز حسی تجربات اور تمثالات ابھرے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ بلکہ خود ممتاز حسوں اور تمثالوں میں بھی تحت الشعوری اجزا پائے جاسکتے ہیں۔ اس کی ایک مثال روشن چوکی کا باجا ہے جس میں سننے والا ہر ساز کی علٰحدہ علٰحدہ آواز میں امتیاز نہیں کرتا۔ ایسی ہی مثال اکہرے ساز (مثلاً سارنگی) کی آواز سے بھی مل سکتی ہے یہ آواز دراصل ایک مرکب حس ہوتی ہے، جو مختلف اصوات سے ملکر بنتی ہے جن کو

---

[1] "توجہ" از پلسبری صفحہ ۶

ایک واقف کار یا فن داں شخص کے کان معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن ناواقف لوگ بالعموم صرف مجموعی تجربہ کی ایک خاص کیفیت ہی کا امتیاز کرتے ہیں، اور یہ ایسی کیفیت ہوتی ہے جس میں سارنگی کا ایک سُر بانسری کے بعینہٖ اسی سر سے مختلف ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا پیپرمنٹ کے ایک دانہ کو زبان پر پھرانے سے ہم کو ایک مجموعی حس کا تو علم ہوتا ہے۔ لیکن عموماً ہم اجزا کی تحلیل نہیں کرتے۔ حالانکہ درحقیقت یہ ایک مرکب تجربہ ہوتا ہے جس کی طرف اگر پوری صحیح طور پر ہم توجہ کریں تو معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ شیرینی ٹھنڈک اور تیزی کی حسوں پر مشتمل ہے۔

آخر میں ہم کو تحت الشعوری حسوں اور تمثالوں کے متعلق عمومی طور پر یہ دیکھنا ہے کہ ہماری ذہنی زندگی میں ان کا کیا وظیفہ یا کام ہے جیسے تجربہ اپنے علاوہ دیگر اشیاء یعنی خود ہمارے اجسام اور ان اجسام کے فہم کا باعث ہوتا ہے جو ہمارے حواس پر عمل کرتے ہیں۔ یہ تحت الشعوری حسوں پر کس حد تک صادق آتا ہے؟ جہاں تک کہ خود حسوں کا علٰحدہ علٰحدہ امتیاز نہیں ہوتا وہ خارجی دنیا کے متعلق بھی الگ الگ اجزاء پر مطلع نہیں کرتے۔ باایں ہمہ اس حد تک ان کی ایک، بالواسطہ وقوفی قیمت ہوتی ہے، جس حد تک کہ اس قسم کی وقوفی قیمت اُس مجموعہ یا کل کی ہوتی ہے جس کے یہ غیر ممتاز اجزا ہیں۔ مثلاً ہم سارنگی کی آواز کو اس خاص کیفیت سے پہچانتے ہیں جو جزوی اصوات کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے، اگرچہ خود ان جزوی اصوات کو ہم نہ پہچان سکیں۔ پیپرمنٹ اور ترشی میں ہم اُس مخلوط مبہم تجربہ کی بناء پر امتیاز کرتے ہیں، جو ٹھنڈک، شیرینی اور تیزی کی حسوں سے مل کر پیدا ہوا ہے۔ گو مخلوط تجربہ کے خود ان ترکیبی اجزا کا علٰحدہ علٰحدہ امتیاز نہ ہوتا ہو۔ یہی تحت الشعوری حسوں کی دھندلی پائیں گاہ پر بھی صادق آتا ہے جن کے مقابلہ میں امتیاز اشیاء نمایاں اور ابھری ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ اس سے خارجی عالم یا خود ہمارے اجسام کے موجودات و واقعات کا ممتاز ادراک نہیں ہوتا۔ مگر کسی وقت جو ہماری مجموعی حالت ہوتی ہے اس سے اس کا ایک عام وقوف ضرور ہو جاتا ہے یہ پائیں گاہ اس خاص نقطۂ نظر کا تعین کرتی ہے، جس سے ہم عالم اور اپنے آپ کو دیکھتے ہیں۔ اور اس طرح یہ بالواسطہ ہمارے اُس نقطۂ نظر کا بھی تعین کرتی ہے جس سے ہم واضح شعوری اشیاء کو دیکھتے ہیں۔

تحت الشعوری حصوں کی باقی نوعیت عمل کو ایجابی و سلبی دو حصوں میں منقسم کیا جا سکتا ہے۔ سلبی لحاظ سے تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تحت الشعوری تجربات حس شعور کی رو کا جز نہیں ہوتے یعنی یہ احضارات کی اس روانی یا بہاؤ میں داخل نہیں ہوتے جس کے ذریعہ سے ہم کو کسی معروض فکر یا ادراک کے مختلف جواب، خصوصیات اور تعلقات کا بتدریج وقوف ہوتا ہے۔ یہ شعور کے دیگر مشمولات کے ساتھ مل کر ترکیب نہیں پاتے۔ نہ یہ دریائے فکر یا سلسلۂ تصورات کا جز ہوتے ہیں۔ ان میں جو کچھ تغیر واقع ہوتا ہے اس کی وجہ وہ حالات ہوتے ہیں، جو آلات حس کو متاثر کرتے ہیں۔ ورنہ بصورت دیگر یہ بالکل بے حرکت رہتے ہیں۔ دریائے شعور کے استعارہ سے ہمارا مقصود واضح جلی شعور ہوتا ہے۔ یعنی وہ شعور جو ممتاز مفروضات سے مشغول ہوتا ہے۔ اس کے برعکس تحت الشعوری احضارات کو بحر منجمد کی امواج سے تشبیہ دی جا سکتی ہے۔ ایک اور سلبی خصوصیت یہ ہے کہ تحت الشعوری تجربات سے حکم اور یقین کا تعلق نہیں ہوتا۔ نفیاً یا اثباتاً ہم ان کی متعلق کوئی حکم نہیں لگاتے حتیٰ کہ انکے ذہنی وجود تک کا دعویٰ ہم نہیں کرتے۔ ہم ان کا کوئی ایسا شعور نہیں رکھتے جس کی بنا پر "یہ" "وہ" یا "یہاں" "وہاں" وغیرہ کے سے الفاظ سے ان کو ظاہر کر سکیں۔

ان کی ایجابی خصوصیات مندرجۂ ذیل ہیں۔ ان کا اگرچہ واضح طور پر علم نہیں ہوتا تاہم ان کی تحت الشعوری موجودگی ایک ایسی حالت ہوتی ہے جو ان کو واضح شعور میں ابھار دیسکتی ہے۔ مثلاً اگر کتاب پڑھتے پڑھتے میری توجہ اچٹ جائے تو سامنے رکھی ہوئی شمع کی روشنی کا خیال مجھکو آ جا سکتا ہے۔ یعنی وہ بصری تجربات حس جو پہلے تحت الشعوری تھے اب تحت الشعوری نہیں رہتے۔ بلکہ ان کا منفصل طور پر امتیاز ہونے لگتا ہے جسکے بعد شمع کی روشنی ممتاز طور پر سمجھ میں آتی ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ تحت الشعوری مشمولات احضارات کے مقابلہ میں ساکن ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حالت سکون ایک ایسے دباؤ کی سی ہوتی ہے جس کو دبی ہوئی اسپرنگ یا کمانی کے ساتھ تشبیہ دیسکتے ہیں، اگرچہ یہاں دباؤ ہٹا اور یہ ابھرے۔ یہ شعور توجہی کے دروازہ پر منتظر اور داخلہ کے متقاضی کھڑے رہتے ہیں۔ ان کا یہ تقاضا ان کی شدت اور ان معروضات کی دلچسپی کے متناسب ہوتا ہے جن کو یہ پیش کر سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جس قدر شدت سے کوئی شے ہمارے احساس کو

متاثر کریگی اسی قدر اس میں میری توجہ کو اپنی طرف منعطف کرنے کا امکان زیادہ ہوگا۔
دلچسپی کے اس اثر کی ایک مثال یہ ہو سکتی ہے کہ کسی مطبوعہ کاغذ پر اپنا نام دیکھنا کسی گفتگو میں اس کو سننا ہماری توجہ کو اپنی طرف کس طرح جذب کر لیتا ہے۔ حالانکہ اسی کے ساتھ کے دوسرے الفاظ خواہ ان کا باصرہ یا سامعہ پر اتنا ہی اثر ہوا مگر ان کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ ہمارے تحت الشعوری تجربہ کے تغیرات شعوری کی رو کو پھیر دینے کی خاص طور پر قابلیت رکھتے ہیں چنانچہ ممکن ہے گھڑی ٹک ٹک کرتی رہے اور اس کی طرف توجہ نہ ہو۔ لیکن اگر یہ رک جائے تو فوراً اس کا علم ہو جاتا ہے۔

کسی شئے کی طرف توجہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کا علیحدہ منفصل طور پر امتیاز ہو۔ اسی لئے تحت الشعوری چیزوں کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شئے کا منفصل طور پر امتیاز ہو اس کی طرف خواہ مخواہ توجہ ہونا لازمی ہے۔ کیونکہ نفس توجہ اس قسم کے امتیاز سے ایک زیادہ شئے ہوتی ہے۔ یہ نام ہے معروض پر اس طرح مصروف ہونے کے محسوس میلان کا کہ اپنے کو کسی طریقہ سے عملی یا نظری طور پر اس کے مطابق کر لیں جہاں کوئی ہمارے لئے ایسی دلچسپی بالکل نہیں ہوتی جو معروض کے ساتھ ہم کو مشغول کر سکے تو وہاں توجہ کا بھی کوئی وجود نہیں ہوتا۔

لہٰذا اب ہمارے لئے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا واقعاً ایسا ہوتا ہے۔ کیا کوئی ایسی شئے ہمارے واضح شعور میں کبھی داخل ہو سکتی ہے جو ساتھ ہی کسی نہ کسی حد تک دلچسپ بھی نہ ہوتی ہو یعنی جس سے ایسی ذہنی حالت نہ پیدا ہوتی ہو جو کسی شئے کے متعلق اس قسم کے سوالات کی صورت میں ہوتی ہے کہ یہ کیا ہے؟ مجھ کو اس کے ساتھ کیا کرنا چاہیے؟ اس کے بعد کیا ہوگا؟ وغیرہ وغیرہ کیا کوئی شئے واضح طور پر کسی طرح یا کسی حد تک ہم کو اپنے ساتھ بلا اس کے مشغول کر سکتی ہے کہ ہم خود کسی نہ کسی طرح یا کسی نہ کسی حد تک اس کے ساتھ مشغول ہوں؟

پہلے ہم کو ان اشیاء و واقعات سے بحث کرنی چاہئے جو ہمارے حواس کو متاثر کرتی ہیں۔ اس محدود نقطۂ نظر سے زیر بحث سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کیا کسی خارجی مہیج کی نوعیت یا شدت بطور خود بلا ہمارے اندر کسی قسم کی دلچسپی کے پیدا کئے (خواہ وہ

کتنی ادنیٰ و عارضی ہو اکسی شے کا واضح طور پر شعور کے سامنے احضار کرسکتی ہے۔
یہ بات ابتدا ہی سے ذہن نشین کرلینی چاہیے کہ صرف اس قسم کے خارجی اتباہی کسی شے کے واضح شعور کے لئے کافی نہیں ہیں۔ مختلف حسی ارتسامات میں سے کسی ایک کی ترجیح کا انحصار بھی اس کے ساتھ دلچسپی کے اس میلان پر ہوتا ہے، جو ہمارے اندر پہلے ہی سے موجود ہے اور گذشتہ ارتقائے ذہنی سے حاصل ہوا ہے۔ مثلاً ''شکاری کتے کی توجہ فوراً اپنے شکار کے پرندے کی طرف منعطف ہوجاتی ہے، حالانکہ پک گوسینٹ برنارڈ قسم کے کتے شاذونادر ہی اس کی طرف ملتفت ہونگے''۔ مرغی کا بچہ چھوٹے سے اناج کے دانے کو تو دیکھ لیتا ہے، حالانکہ اس سے بڑی چیزوں پر (جو اس کے حواس کے سامنے ہوتی ہیں) اس کی نظر نہیں پڑتی۔ بلی مرغی یا چڑیا کی حرکات کو تو سمجھتی ہے اور توجہ کے ساتھ پیچھا کرتی ہے، لیکن گھاس اور پھولوں کی طرف مطلق التفات نہیں کرتی۔ اگر دیگر حالات مساوی ہوں تو ایک گویئے کا رجحان اور حسوں کے مقابلہ میں اصوا موسیقی کے سننے کی طرف زیادہ ہوگا۔ ایک عاشق اپنے معشوق کے نام کو شور وغل کی حالت میں بھی سن لیتا ہے، گو خود اس شعور کی مختلف آوازوں میں امتیاز نہیں کرسکتا۔ کسی چھپے یا لکھے ہوئے کاغذ پر اگر خود اپنا نام نظر پڑ جائے تو آدمی فوراً تمیز کرلیتا ہے، حالانکہ اور الفاظ میں الگ الگ امتیاز نہیں ہوتا۔

اس کی اور دوسری نمایاں مثالیں ان مختلف حسی ارتسامات کے اختلاف اثر سے ملتی ہیں، جو کسی شخص کو بیدار کرنے میں کام آتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر کوئی بخیل آدمی گہری نیند سو رہا ہو، اور دیگر شدید تر تدابیر اس کو اٹھانے میں ناکام رہی ہوں، تو بھی یہ اسطرح آسانی سے بیدار ہوجائیگا، کہ اس کے ہاتھ میں کوئی سکہ رکھدیا جائے۔ ''ایک طبیب دن بھر کی محنت کے بعد بھی اپنے دروازہ کی گھنٹی کی پہلی آواز سے باوجود گہری نیند میں ہونے کے جاگ پڑتا ہے۔ ماں جس کے ذہن پر کچھ عرصہ تک اپنے بچے کا خیال تمام چیزوں سے زیادہ غالب رہتا ہے، وہ نہایت میٹھی نیند کی حالت میں بھی بچے کی خفیف سی کراہنے یا رونے کی آواز سے اٹھ جاتی ہے''۔ ایسی صورتوں میں وہ غالب شرط، جو معروضات کے شعور کو واضح و ممتاز کرتی ہے، وہ ہوتی ہے جس کو ہم رجحان دلچسپی کہہ سکتے ہیں۔ ایسے خلقی یا کسبی رجحانات پائے جاتے ہیں، جو

طلب واحساس کے لئے شرط ہوتے ہیں، اور حیات شعوری کے بہاؤ پر ان کا اثر پڑتا ہے۔ اب اگر صرف اسی قسم کے شرائط واضح شعور پیدا کرنے کے لئے کافی ہوں تو اس صورت میں واضح شعور ہی توجہ بن جاتا۔

لیکن صرف یہی شرائط نہیں ہیں۔ بلکہ اور ایسے عوامل بھی پائے جاتے ہیں، جو کہنا چاہیے، کہ بلا لحاظ ہماری دلچسپی کے معروضات کو ہم پر مسلط کر دیتے ہیں۔ یہ عوامل کچھ تو ان ایتلافات میں ملتے ہیں جو گذشتہ تجربہ کے دوران میں قائم ہو جاتے ہیں لیکن فی الحال ہم کو صرف ایسے عوامل سے بحث ہے جو ان ارتسامات کی نوعیت سے تعلق رکھتے ہیں، جو ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں۔ مثلاً مہیج کی شدت اسکی وسعت یا اس کی اضافی جدت۔

جس قدر مہیج زیادہ شدید ہوگا، اسی قدر اس امر کا زیادہ امکان ہوگا کہ اس کا پیدا کردہ حس سب سے واضح وممتاز ہو۔ اگر لب راہ کھڑکی کے سامنے سے ڈھول ارگن یا بینڈ بجتا ہوا گزرے تو ایک طالب علم کو (خواہ اپنے مطالعہ میں وہ کتنا ہی غرق ہو) بالعموم اس امر کا شعور ضرور ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ طالب علم کو، اپنے مسائل مطالعہ کے مقابلہ میں اس شور شغب کی بیجا مداخلت سے زیادہ دلچسپی ہے البتہ اسکو اس شور کے دفع کرنے یا اس سے بچنے سے ضرور دلچسپی ہوگی، اور یہ دلچسپی بلاشبہ اس کی طرف متوجہ ہونے کے لئے ایک محرک ہو سکتی ہے لیکن اس قسم کی توجہ محض ثانوی نوعیت کی ہوتی ہے۔ اول تو شور اس لئے مداخلت نہیں کرتا کہ طالبعلم اس سے بچنا چاہتا ہے۔ بلکہ صورت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ یعنی طالب علم شور سے بچنا چاہتا ہے۔ اور اس وجہ سے وہ اس کی طرف متوجہ ہوتا ہے، کیونکہ وہ دیکھتا ہے کہ یہ اس پر زبردستی اور بلا مرضی کے مسلط کر دیا گیا ہے۔

شدت مہیج اس قدر اہم شے نہیں ہے، جس قدر کہ تغیر شدت ہے، اور اس کی اہمیت بھی تغیر کے درجہ اور اچانک پن کے تناسب ہوتی ہے۔ جب ٹرین میں ہم سفر کرتے ہیں اس کا شور تھوڑی دیر کی عادت کے بعد غیر محسوس ہو جاتا ہے۔ لیکن جو شور برابر کی پٹری پر دفعۃً دوسری ٹرین کے گزرنے سے ہوتا ہے وہ اگرچہ پہلے شور میں کوئی بہت زیادہ اضافہ نہیں کرتا تاہم اس کی طرف فوراً توجہ

منعطف ہو جاتی ہے۔ اندھیرے کمرے میں معمولی چراغ کا روشن ہو جانا، اس سے کہیں زیادہ اپنی طرف ہم کو متوجہ کر لیتا ہے، جتنا کہ سورج جو دیر سے ہماری نظر کے سامنے چمک رہا ہے[1]"۔ ایک عمدہ مثال مل میں رہنے والے کی ہے، جس کو آخر کار مل کے شور کا جو وہ متواتر سنتا رہتا ہے، کوئی ممتاز وقوف نہیں رہتا۔ لیکن وہ اس شور کے رک جانے یا اس میں کوئی نمایاں تغیر واقع ہو جانے کو فوراً معلوم کر لیتا ہے۔ ایسی صورتوں میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کو ہم توجہی شعور کے ہیج خارجی کی مداخلت پر فتح سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مل میں جو شخص رہتا ہے، اس کی ذہنی دلچسپی یہ چاہتی ہے کہ مل کے اس یکساں و متواتر شور سے قطع نظر کرکے اور چیزوں کی طرف متوجہ ہو۔ جس کا نتیجہ آخر کار یہ ہوتا ہے کہ مل کا شور مستقلاً اس کے واضح شعور سے خارج ہو جاتا ہے۔ یہ واضح شعور کے احاطہ سے نکل کر تحت الشعوری ساحت میں آجاتا ہے۔

حسی ارتسامات کی وسعت یا امتدادیت بھی اہمیت رکھتی ہے اگر دیگر حالات مساوی ہوں تو ایک بڑی شے، مثلاً ایک بڑی عمارت، چھوٹی کی بہ نسبت اپنی طرف توجہ کو زیادہ منعطف کرتی ہے۔ ایک چھوٹے سے تالاب کے مقابلہ میں سمندر کی طرف توجہ ہونے کا زیادہ امکان ہوتا ہے۔ باقی اور چیزیں جو خارجی ہیج کی نوعیت سے تعلق رکھتی ہیں ان کو عمومی طور پر اضافی جدت و تقابل کے عنوان میں رکھا جا سکتا ہے۔ "دیوار پر اگر کوئی نئی تصویر لگی ہو یا دسترخوان پر کوئی نیا شخص نظر آئے تو اس میں کوئی اور نمایاں خصوصیت ہو یا نہ ہو، لیکن سب کی آنکھیں اس کی طرف اٹھ جائینگی۔ اسی طرح چٹیل میدان میں ایک درخت یا کوہ قاف والوں کے مجمع میں ایک حبشی کا وجود توجہ کو منعطف کر لیتا ہے۔" مختصر یہ کہ اگر کوئی شخص اپنے کو نمایاں بنانا چاہتا ہو تو اپنے ہمسایوں سے بالکل مختلف وضع اختیار کرکے (مثلاً سرخ پاجامہ اور زرد کوٹ پہن کر) بنا سکتا ہے۔

اس صنف کے موثرات میں ایک بہت اہم شے حرکت کا اثر ہے۔ ایک متحرک چیز گرد و پیش کی ساکن چیزوں کے مقابلہ میں بہت زیادہ آسانی و تعرض کے ساتھ

---

[1] پلسبری صفحہ ۲۸-۲۹

[2] پلسبری صفحہ ۴۹-۵۰

واضح شعور میں داخل ہو جاتی ہے۔ ساحتِ نظر کی انتہائی حاشیہ پر جو چیزیں ہوتی ہیں عموماً ان کا امتیاز نہیں ہوتا۔ لیکن اس قسم کی کوئی شے اگر یکایک سرعت کے ساتھ حرکت کرنے لگے تو ہم کو اس کا فوراً امتیاز ہوتا ہے۔ حرکت کا یہ اثر انسانوں کی طرح تمام حیوانات میں بھی نہایت نمایاں طور پر پایا جاتا ہے۔ "جنگلی جانور شکاری کی نقل و حرکت سے بھڑک جاتے ہیں، لیکن اگر وہ بالکل بے حرکت کھڑا رہے تو ان کو اس کا پتہ نہیں چلتا۔ گھوڑے کے سامنے سے اگر کاغذ کا ایک ٹکڑا اڑ جائے تو وہ چمک جاتا ہے حالانکہ اگر یہی شے اس کے سامنے غیر متحرک پڑی رہے تو اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔"[1]

اس قسم کی چیزوں میں معروضات کو واضح شعور میں لانے کی قابلیت ہوتی ہے لیکن یہ قابلیت محض اس امر پر مبنی نہیں ہوتی کہ یہ ساتھ ہی ساتھ توجہ کے ذہنی عمل کو اکسانے کی بھی قوت رکھتی ہیں۔ تاہم اتنا ضرور ہے کہ عموماً یہ چیزیں توجہ کو برانگیختہ بھی کرتی ہیں۔ یعنی ان میں ایسی ذہنی حالت پیدا کر دینے کا رجحان پایا جاتا ہے، جو اپنی تشفی کیلئے اس قسم کے سوالات کا جواب چاہتی ہے کہ یہ کیا ہے؟ مجھکو اس کے ساتھ کیا کرنا چاہیے اس کے بعد کیا ہوگا؟ وغیرہ وغیرہ۔ لہٰذا ہمکو اس امر پر غور کرنا ہے کہ یہ صورت ہمیشہ ہی پیش آتی ہے۔ یعنی ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ آیا خارجی مہیج کسی معروض کو بلا توجہ کی مداخلت کے بذات خود مستقلاً قابل امتیاز بنا سکتا ہے۔ اس میں پیچیدگی یہ پڑتی ہے کہ یہ فیصلہ کرنا بہت مشکل ہے کہ توجہ یکسر و قطعاً کب مفقود ہوتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے معروض کی طرف التفات کا ایک ابتدائی سا ایسا رجحان ہر صورت میں موجود رہتا ہو جو اس وجہ سے ترقی نہ کر سکتا ہو کہ دوسری چیزیں اس پر فوراً غالب آجاتی ہیں۔ ایسی صورتوں میں اس قدر خفیف اور سرسری توجہ پائی جا سکتی ہے۔ جس کے وجود کو ہم سرے سے معلوم ہی نہ کر سکیں۔ تاہم امتیاز کی ان تمام مثالوں کے متعلق جن میں توجہ کو ہم نہ معلوم کر سکیں یہ نہیں کہہ سکتے کہ درحقیقت ان میں خفیف اور سرسری توجہ پائی ہی جاتی ہے۔

اس کی بہترین شہادت اس وقوف میں ملتی ہے، جس کو ہم حاشیتی وقوف کہہ سکتے ہیں۔ یہ وقوف توجہی شعور اور تحت الشعور کی گویا درمیانی سرحد ہے۔ جب ذہن کلیۃً کسی شے کی طرف ہمہ تن متوجہ ہوتا ہے تو تاہم غیر متعلق و متفرق ارتسامات

---

[1] پلسبری صفحہ ۴۸

ایک غیر ممیز مجموعی تجربہ یعنی تحت الشعوری پایئں گاہ میں مل جاتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا کامل انہماک واستغراق اکثر لوگوں کے لئے بس ایک استثنائی حالت ہوتی ہے۔

مختصر یہ کہ انہماک اس قدر کامل نہیں ہوتا کہ گردو پیش کی ان اشیاء کا دھندلا سا احساس بھی نہ ہو سکے جو کسی وجہ سے نمایاں حیثیت رکھتی ہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی اشیا بس ذرا دیر کے لئے واضح شعور میں آ کر اور پھر اس کے اوجھل ہو جائیں کہ ان کو باقی رکھنے یا ان پر مزید غور کرنے کا کوئی محسوس میلان نہیں موجود ہوتا۔ چنانچہ ممکن ہے کہ جس وقت میرے خیالات نفسیاتی مسائل میں مشغول ہوں (مثلاً اس وقت) اور میں سگریٹ پینے کے لئے دیا سلائی جلاؤں تو اس کے جلنے، اور اس کی ڈبیا کے موجود ہونے کا مجھ کو علم ہو، لیکن چونکہ اس کو باقی رکھنے کا کوئی محسوس میلان نہیں ہوتا، اس لئے یہ چیزیں میرے شعور میں بس ایک مرتبہ محض سرسری طور پر ابھر کر پھر غائب ہو جاتی ہیں۔

اس قسم کے تمام حاشیتی ظہورات زیادہ تر سرسری ہی ہوتے ہیں اور غائب ہونیکے بعد فوراً ہی فراموش ہو جاتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات مہیج خارجی کی شدت مداخلت یا کسی اور ایسے ہی سبب سے یہ زیادہ مستقل و دیرپا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً سینما میں جبوقت ہماری تمام تر توجہ کسی جانور کی تصویری حرکات کی طرف مبذول ہے، ممکن ہے کہ روشنی کی تیز جھلملاہٹ (بغیر اس کے کہ ہمارے اندر کوئی محسوس میلان اس کی طرف متوجہ ہونے کا ہو) زبردستی ہماری توجہ کو اپنی طرف جذب کر لے۔ اسی طرح اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ کسی شدید جذبہ کی حالت میں ہم کو بہت سی غیر متعلق اور غیر دلچسپ تفصیلات کا واضح طور پر امتیاز ہوتا ہے، اور وہ ہمیشہ یاد رہتی ہیں، حالانکہ صحیح معنی میں ان پر توجہ نہیں ہوتی۔

یہ امر اور بھی زیادہ مشکوک ہے کہ آیا ذہن کی کبھی ایسی کامل عدم توجہ کی حالت ہوتی ہے کہ یہ سرے سے کسی شئے میں قطعاً مشغول نہ ہو۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ بعض اوقات سستی و مجہولی میں ایسی حالت ہوتی ہے کہ ہمارے ذہن کے سامنے اس طرح سرعت کے ساتھ یکے بعد دیگرے چیزیں گزرتی ہیں کہ ہم ان میں سے کسی پر معمولی اور سرسری طور پر بھی غور نہیں کرتے۔ "اگر میں آرام سے بیٹھا ہوں اور میرا ذہن کسی شے میں مصروف نہ ہو بلکہ بلا کسی غرض و غایت کے ادھر ادھر سرگرداں پھرتا ہو، تو ایسی حالت میں مجھ کو عموماً ہر شخص بے توجہ کہیگا۔ اور معمولی بول چال کی

روسے ایسی حالت میں کسی شے کی طرف میں متوجہ نہیں ہوتا ہوں"[1]

لیکن یاد رہے کہ معمولی بول چال میں علمی صحت کا لحاظ نہیں ہوتا بلکہ صرف اتنی صحت کا خیال ہوتا ہے جو روزمرہ کی عملی اغراض کے لئے کافی ہو۔ مثلاً ہم یہ کہتے ہیں کہ پانی صاف و خالص ہے تو عموماً ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ اس میں قطعاً کسی اور شے کی آمیزش ہے ہی نہیں، بلکہ مقصود یہ ہوتا ہے کہ اتنا صاف ہے کہ ہم اس کو بے تامل پی سکتے ہیں۔ یعنی یہ صفائی کے عملی معیار کے مطابق ہے۔

اسی طرح معمولی گفتگو میں ہم ایسی حالتوں پر عدم توجہ کا اطلاق کر سکتے ہیں جن میں توجہ قطعاً مفقود تو نہیں ہوتی البتہ نسبتہً بہت کم ہوتی ہے۔ مثلاً جب کسی شخص کا ذہن سرعت سے ایک شے سے دوسری اور دوسری سے تیسری کی طرف دوڑتا پھرتا ہے، اور کسی شے پر جمتا نہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ شخص اسوقت متوجہ نہیں ہے۔ لیکن دراصل ہم کو اس کے بجائے کہنا یہ چاہئے کہ اس کی توجہ اس وقت نہایت سرسری ہے۔ یعنی قطعاً مفقود نہیں ہے یہ اسوقت بھی ہو سکتا ہے، جبکہ مختلف اشیا اس کے لئے کوئی خاص دلچسپی نہ رکھتی ہوں۔ کیونکہ خاص دلچسپی کے علاوہ کسی نہ کسی حد تک یا کسی نہ کسی قدر ذہن کو مشغول رہنے میں ایک عام دلچسپی بھی ہوتی ہے۔ ذہن کو مشغول رکھنے کا یہی عام میلان ہے جس کے پورا نہ ہونے کی صورت میں ہم اپنے کو بے مزہ پاتے ہیں۔

دماغی یا ذہنی بیماری کی بعض حالتوں میں اس سے بھی زیادہ انسان عدم توجہ کے قریب ہو جاتا ہے حتیٰ کہ دیوانگی کے بعض مدارج میں مریض کو گرد و پیش کی چیزیں معلوم تک نہیں ہوتیں، اور اس سے کسی سوال کا جواب حاصل کرنا ناممکن ہوتا ہے تصورات کا ایک سلسلہ اس کے دماغ میں جاری رہتا ہے، مگر یہ نہایت ہی بے جوڑ اور پراگندہ ہوتا ہے۔ جوں ہی وہ ایک شے کے متعلق خیال کرنا شروع کرتا ہے کہ ذہن دوسری کی طرف دوڑ جاتا ہے۔ کوئی دو متصل تصورات ہوں تو ان میں کسی نہ کسی قسم کا تعلق محسوس ہو سکتا ہے مثلاً ا اور ب یا ب اور ج یا ج د میں لیکن ا اور ج یا ب اور د میں کوئی تعلق محسوس نہیں ہو سکتا۔ یا جو تعلق محسوس بھی ہو سکتا ہے

[1] بریڈلی کا مضمون "توجہ فعل"۔ رسالہ مائنڈ سلسلہ جدید جلد ۱ صفحہ ۲۔

وہ نہایت ہی سطحی قسم کا ہوتا ہے۔ مثلاً معنی سے قطع نظر کر کے محض الفاظ کی آواز ان میں اتفاقی مشابہت۔ ان سطحی و اتفاقی ایتلافات سے ذہن کچھ بولا سا جاتا ہے اور اس میں اپنی رہنمائی کی ارادی قوت نہیں رہتی۔ اگر کامل طور پر عدم توجہ کی کوئی صورت ممکن ہے تو وہ بس اسی حالت کو کہہ سکتے ہیں۔

۵۔ ناگوار اشیا کی طرف توجہ۔ ذہن خوشگوار اور ناگوار دونوں طرح کی چیزوں میں مشغولیت کا میلان رکھتا ہے۔ اچھی اور بُری دونوں طرح کی خبروں کی طرف آدمی کی توجہ ہوتی ہے۔ ہماری ذہنی زندگی کا یہ ایک اساسی قانون ہے، کہ ہم کو جو شے ناگوار ہوتی ہے اس سے بچنا اس کو بدلنا یا دفع کرنا چاہیے۔ اور ہم صرف اسی شے کو قائم رکھنا چاہتے ہیں جو خوشگوار ہوتی ہے۔ اس اصول کے مطابق ناگوار خیالات و ادراکات میں مشغول و منہمک ہونے کے بجائے کیا ہمیشہ نظر انداز و ترک نہ کر دینا چاہیے؟ مگر جب ہم یہ دیکھتے ہیں، کہ جو شے ہم کو ناگوار ہوتی ہے محض اس کا خیال نہ کرنے سے ہم اس سے بہت کم بچ سکتے ہیں تو یہ مشکل دور ہو جاتی ہے۔ اگر ریل کے کسی سفر میں ہمارا ٹکٹ کھو جائے تو اس ناگوار صورت حال کا تدارک محض اس طرح نہیں ہو سکتا کہ اسکو ذہن سے نکال کر بس کسی دوسری شے کا خیال کرنے لگیں۔ بلکہ کسی نہ کسی طرح اس صورت حال کو درست کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لئے توجہ لازمی ہے۔ اگر مسئلہ کے حل میں کوئی وقت لاحق ہو تو یہ محض نظر انداز کرنے سے تو دور نہیں ہو جاتی۔ اسی طرح اگر موت ہم کو کسی عزیز دوست سے جدا کر دے اور ہم اس کا خیال یا اس کو یاد نہ کریں تو جدائی اور بھی زیادہ بڑھ جائیگی۔

تاہم جس ناگوار شے کی طرف خود توجہ کرنا ہی ناگوار ہوتا ہے اس کو چھوڑ کر کسی اور دلچسپ چیز کی طرف متوجہ ہونے کا قدرۃً میلان ہوتا ہے۔ یہ میلان خیالات کی رو پر قابو رکھنے میں کس حد تک مفید ہوتا ہے اس کا انحصار اس پر ہے کہ کس حد تک دیگر محرکات اس کے خلاف عمل کرتے ہیں۔ اس مخالف عمل کی مقدار مختلف حالتوں میں اور مختلف افراد کے لئے مختلف ہوتی۔ ایک شخص یہ دیکھ کر کہ دوسروں کی مصیبت کا سامنا یا خیال اس کے لئے تکلیف دہ ہے وہ اس سے علٰحدہ ہو جاتا ہے اور جہاں تک ممکن ہے بے پروائی اختیار کرتا ہے۔ دوسرے میں لوگوں کی مصیبت دور کرنے کی

خواہش اس قدر قوی ہوتی ہے کہ اس کی طرف نہایت سرگرمی کے ساتھ متوجہ ہو جاتا ہے ایک شخص کسی مسئلہ کو مشکل پاکر فوراً ہی چھوڑ دیتا ہے۔ بخلاف اس کے جب وہی دشواری دوسرے کو پیش آتی ہے تو اس کو اور زیادہ کوشش پر آمادہ کر دیتی ہے۔

اس نقطۂ نظر سے ہم دو قسم کے طبایع قرار دے سکتے ہیں، ایک تو نخیف یا آرام طلب دوسری سنجیدہ یا مستعد۔ پہلی قسم کے آدمی کا میلان تو یہ ہوتا ہے کہ ناگوار شے سے بچے اور کنارہ کرے۔ لیکن دوسری قسم کی طبیعت کا انسان مقابلہ کرنا چاہتا ہے اور چاہتا ہے کہ یا تو اس کو دور کرے یا پھر اس کی اصلاح ہو جائے" بلیک ہاوس" میں ہارلڈ اسکمپول پہلی ہی قسم کا انسان ہے۔" وہ دنیا سے بس صرف اسقدر چاہتا ہے کہ اسکو اپنے حال پر جینے دے اسے تو اخبارات ہوں، باتیں ہوں کھانا پینا ہو، شراب و کباب ہو، سیر و تفریح ہو بس اور کچھ وہ نہیں چاہتا، وہ دنیا سے کہتا ہے کہ تم اپنی اپنی روش پر اطمینان سے چلو! سرخ کوٹ پہنو یا زرد الٹی ایتیں لگاؤ قلم کانوں میں رکھو۔ غرض سپاہی راہب تاجر جو چاہے ہو، صرف ہارلڈ اسکمپول کو اپنے حال پر جینے دو۔" کہتے ہیں کہ "اس نے ایک دفعہ آدھا ڈراما لکھا مگر اتنے ہی سے طبیعت بیزار ہو گئی" اور یہ اس قسم کی طبیعت میں ایک بہت ہی ممتاز خصوصیت ہے۔

دوسری قسم کی طبایع کی مثال نپولین ہے۔ بلاشبہ نپولین حوصلہ مند و خود غرض تھا، مگر آرام طلب نہ تھا۔ اس کا مقصد دنیا میں عیش پرستی نہ تھا، بلکہ وہ اس کو اپنی خواہشوں کے مطابق ڈھالنا چاہتا تھا۔ جو باتیں اسکمپول کے لئے بہشت ہوتیں وہ اس کے لئے دوزخ تھیں۔ وہ بس کام کا دیوانہ تھا، اور جس قدر بھی یہ سخت ہوتا اتنا ہی اس کے لئے بہتر تھا۔ اس کی خوشی کامیابی میں تھی اور رنج ناکامی میں۔ اگر وہ آدھا ڈراما لکھ لیتا تو گو پھر وہ اس سے تھک ہی جاتا مگر ختم کئے بغیر نہ چھوڑتا۔

۹۔ وحدت و تسلسل توجہ | اگر نقاط، خطوط، اعداد، یا حرف کی ایک تغیر پذیر تعداد لمحہ بھر کے لئے آنکھ کے سامنے لائی جائے تو ہم کو معلوم ہوگا کہ وقتِ واحد میں صرف ایک محدود تعداد ہی کا ایسا امتیاز ہو سکتا ہے کہ لمحہ بھر کی نظر کے بعد ان کو گنا جا سکے۔ اس طرح کا امتیاز قریباً پانچ علیحدہ علیحدہ نقاط، خطوط، اعداد، یا حروف کا ہو سکتا ہے اس قسم کی تحدید کو وسعت توجہ کی

تحدید کہتے ہیں مشہور ہے کہ ایک وقت میں ہم ایک ہی شے کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں لیکن کیا اس خیال کی تردید ایسے اختبارات سے نہیں ہو جاتی جن سے ثابت ہوتا ہے کہ بعض صورتوں میں ہم کم از کم پانچ ممتاز اشیا کی طرف بہ وقت واحد متوجہ ہو سکتے ہیں اس میں شک نہیں کہ تجربہ کسے ایسا ضرور معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ممتاز اشیا ایک دوسرے سے غیر متعلق ہونے کے معنی میں علٰحدہ علٰحدہ ہوتی ہیں۔ متعدد نقاط، خطوط، یا اعداد میں سے ہر نقطہ، خط یا عدد الگ الگ نہیں بلکہ ایک دوسرے سے ممتاز، لیکن عددی مجموعہ کی صورت میں مفہوم ہوتے ہیں یہ بات بطور ایک اصول کے صحیح ہے، کہ جہاں کہیں ہم بوقت واحد بہت سی چیزوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہماری توجہ دراصل ان کے باہمی تعلق پر ہوتی ہے، لہٰذا ہمارا معروض بحیثیت مجموعی ایک ہی ہوتا ہے یہ منفرد ہوتا ہے اگرچہ بسیط نہیں ہوتا۔

یہ اصول اُن انتہائی صورتوں پر بھی عائد ہوتا ہے، جن کو توجہ منقسم سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً جب کوئی شخص ایک خط خود لکھتا ہو اور ساتھ دوسرے کو لکھواتا بھی جاتا ہو، تو بلا شبہ ایسی صورت میں ذہن دو کاموں کے درمیان ڈانوا ڈول رہتا ہے، کبھی توجہ خصوصیت کے ساتھ ایک جانب ہوتی ہے اور کبھی دوسری جانب۔ لیکن جس وقت خط لکھوانے کی طرف توجہ صرف ہوتی ہے، اسوقت بھی خط لکھنا شعور توجہی کی ساحت سے بالکل خارج نہیں ہوتا۔ بلکہ اس وقت مجموعی معروض ایک خط کا خود لکھنا اور ساتھ ہی اس بات کو پیش ذہن رکھنا ہوتا ہے کہ دوسرا لکھوانا ہے اگر ہم اس قدر اور اضافہ کریں، کہ جب ذہن میں جملہ تیار ہو جاتا ہے تو اس کا لکھنا یا بولنا خود بخود بلا کسی مزید توجہ کے عمل میں آجاتا ہے، تو ایسی صورت میں ذہناً جو کچھ واقع ہوتا ہے، اس کی خاصی تسلی بخش توجیہ ہو جاتی ہے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ اس قسم کے کمالات ذہنی بہت ہی شاذ و نادر پائے جاتے ہیں۔

مجموعی معروض کے جزئیات یکے بعد دیگرے بھی فہم میں آتی ہیں اور ایک ساتھ بھی اس کے متعلق بھی پیمانۂ توجہ پر تجربات کئے گئے ہیں جب کھٹکھٹاہٹ کی الحی آوازیں چوتھائی سکنڈ کے دقفہ کے بعد باقاعدہ طور پر واقع ہوں تو ذہن ان میں سے آٹھ کے مجموعوں تک کو سمجھ سکتا ہے۔ "اگر ایک مجموعہ میں ذہن کی پہلی کھٹکھٹاہٹ

پر گھنٹی کی آواز سے زور دیا گیا ہو) آٹھ اور اسی طرح کے دوسرے میں سات ہوں، تو ذہن گنے بغیر دونوں مجموعوں کے مابین امتیاز کر سکتا ہے۔ لیکن آٹھ کے مجموعوں سے زیادہ میں اس کا فیصلہ ناقابل اعتبار ہوتا ہے[1]۔

کسی منفرد معروض کے تفصیلی جزئیات کا یکے بعد دیگرے باہمی امتیاز توجہ کی خاص خصوصیت ہے۔ یعنی معروض کی نوعیت اور اس کے علائق کو بتدریج پوری تفصیل کیساتھ جاننے کے لیے ہم ذہنی طور پر مشغول ہوتے ہیں۔ یہی معنی ہیں اس کہنے سے کہ توجہ معروض پر اس طرح غور کرنے کے ایک محسوس میلان پر مشتمل ہوتی ہے، جس سے یہ معروض کھلجائے (یعنی واضح و منکشف ہو جائے)

یہ انکشاف مختلف طریقوں اور مختلف ذریعوں سے ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ ایسے اجزا کے یکے بعد دیگرے امتیاز پر مشتمل ہو جو پہلے ہی سے شعور خفی میں موجود ہیں۔ جیسا کہ مثلاً اس وقت ہوتا ہے جبکہ ہم روشن چوکی کے باجوں کی اصوات میں علیحدہ علیحدہ امتیاز کرتے ہیں۔ یا ممکن ہے کہ یہ جسم اور آلات حس کی فعلی حرکات سے نئی حسوں کے حصول پر متضمن ہو۔ جیسے کہ مثلاً دوکاندار ایک مشکوک روپیہ کو خوب دیکھ کر، دانتوں سے دبا کر اور زمین پر بجا کر پرکھتا ہے۔ اس کے علاوہ مادی اشیا کے تمام مشاہدات میں عموماً یہی عمل ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اپنے ماحول میں تغیرات پیدا کرتے ہیں، تو ایسی صورتوں میں یہ تغیرات اور اُن کے متوقع نتائج ہمارے مجموعی معروض (یعنی حصول مقصد) کے اجزا ہوتے ہیں۔ تمام صورتوں میں تعبیر، تطبیق، شناخت و اصطفاف وغیرہ اپنا اپنا عمل کرتے ہیں، جس سے معروض کا گذشتہ تجربہ کے ان نتائج سے تعلق قائم ہو جاتا ہے جو سابق ذہنی رجحانات میں باقی ہیں۔ اس طرح معروض میں جو کچھ نقص ہوتا ہے وہ پورا ہو جاتا ہے، اس کے نسبتہً غیر مربوط اجزا کے لئے سلسلہ کی کڑیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور یہ زمانہ سابق کے حاصل شدہ علم، اعتقاد و تخیل میں اپنی مناسب جگہ اختیار کر لیتا ہے۔

علمائے نفسیات اس قسم کے عمل کو ادراک کہتے ہیں۔ اِدراک تمام واضح و ممتاز اور بالخصوص تمام توجہی ادراکات میں داخل ہوتا ہے۔ جب ہم تم زمین کو دیکھتے ہیں تو اسکی

---

[1] مارس صفحہ ۲۳۲

نمی کی حس دراصل باصرہ نہیں بلکہ لامسہ کی بدولت ہوتی ہے، جس کو ایک خاص قسم کے بصری ظہور کے ساتھ سابق تجربہ نے وابستہ کر دیا ہے۔ اسی طرح جب کوئی شے چکنی نظر آتی ہے تو بصری حس سے ہم کو اس کی سطح کی صرف چمک دمک معلوم ہوتی ہے، باقی چکنے پن کا ادراک دراصل لمس پر مبنی ہوتا ہے، اور بوجہ ایتلاف بعد کو اس کا تعلق بصری ظہور کیساتھ قائم ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ جب ہم کسی شے کو دیکھتے ہیں تو اس کا صرف ایک پہلو نظر آتا ہے اور دوسرے کا پتہ صرف ایتلاف سے چلتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں زینہ سے کسی کے آنے کی آہٹ آرہی ہے تو ہم کو کانوں کے ذریعہ سے محض ایک خاص قسم کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اب یہ کہ یہ آواز فلاں شخص کے آنے کی معلوم ہوتی ہے اور زینہ سے آرہی ہے، یہ تمام تر گذشتہ تجربات کی ترجمانی ہے۔

یہ تو بالکل صاف و بیّن صورتیں تھیں، لیکن نفسیات کا ایک بڑا کام یہ ہے کہ جو صورتیں اس قدر صاف و بیّن نہیں ہوتیں وہاں بتلائے کہ اصلی حس کا نسبتہً کتنا کم ادراک کا اس کے مقابلہ میں کس قدر زیادہ حصّہ ہوتا ہے۔ یہاں اس کی توضیح کے لئے ایک مثال دی جا سکتی ہے۔ کسی کتاب کو پڑھتے وقت چھپے ہوئے صفحہ کا بہت ہی تھوڑا سا حصہ ممتاز رویت کے رقبہ میں داخل ہوتا ہے جو حروف کی شکل براہ راست محسوس کرتا ہے۔ ارڈمین اور ڈاج نے ثابت کیا ہے کہ پڑھتے وقت آنکھیں کتاب کی سطروں پر مسلسل حرکت نہیں کرتیں، بلکہ ان کی حرکات کے مختصر سلسلوں کے درمیان سکون کے وقفے ہوتے ہیں۔ سطر کی لمبائی اور ان وقفوں کی تعداد سے یہ بہت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے کہ ایک نظر میں کتنے حروف پڑھے جاتے ہیں جو اُن حروف کی تعداد سے کافی زائد ہوتی، جن کو توجہ واحد آنکھ کو محسوس کر سکتی ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ یہ زائد حروف سابقہ تجربات کے ایتلاف کی بنا پر پڑھے جاتے ہیں۔

ادراک ممکن ہے، کہ سہولت و سرعت کے ساتھ ہو جائے، یا اس میں کم و بیش پیچیدہ و طویل عمل کو دخل ہو۔ مانوس اشیاء اور مانوس ماحول میں یہ سہل و سریع ہوتا ہے لیکن جس حالت میں کہ معروض نامانوس ہوتا ہے یا نسبتہً نئی صورت حال میں سامنے آتا ہے تو عموماً طویل و پیچیدہ ہوتا ہے یہی نوبت معروض کے متعلق اس وقت ہوتا ہے، جبکہ ہماری عام ذہنی ترقی اس شے کے متعلق نئے سوالات کرتی ہے جس کی بناء پر ہم اس کو ایک نئی روشنی میں سمجھتے ہیں۔ ارضیات

جاننے سے قبل ایک پتھر انسان کے عام سیاق تجربی میں بہت جلد اپنی جگہ پاسکتا ہے۔ لیکن عالم ارضیات ہونے کے بعد ممکن ہے کہ اس کو گھنٹوں مطالعہ کرنا پڑے اور تب جاکر کہیں وہ اس کو اپنے تصورات کے نئے نظام کے مطابق کرسکے۔ اب دیکھو جس قدر سہولت و سرعت کے ساتھ ادراک ہوتا ہے اسی قدر اس میں توجہ کی ضرورت کم ہوتی ہے اور جس قدر دشواری کے ساتھ یہ ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ توجہ درکار ہوتی ہے۔ جہاں معروض کو پورا کرنے کے لئے کافی دلچسپی نہیں موجود ہوتی وہاں عمل ادراک (جس کا بصورت دیگر وقوع ممکن تھا) واقع ہونے سے قاصر رہتا ہے۔

مختصر یہ کہ معروضات کی تکمیل میں توجہ کا دوگونہ کام ہوتا ہے ایک یہ کہ توجہ کرتے وقت ہم چاہتے ہیں کہ پیش نظر کل کے مختلف اجزا اور پہلوؤں میں ایک دوسرے سے امتیاز کریں دوسرے ہم ان ممتاز اجزا یا خصوصیات (جو اس کل کی وحدت میں پائے جاتے ہیں) کے باہمی تعلقات کو بھی اچھی طرح سمجھنا چاہتے ہیں۔ امتیازات و تعلقات دونوں بالآخر تو معروض کی نوعیت پر مبنی ہوتے ہیں لیکن کسی حد تک یہ دوسرے طریقوں سے بھی پیدا یا کم از کم قوی کئے جاسکتے ہیں اور اس کا انحصار خود ہماری ذات پر ہوتا ہے۔

اس کی عمدہ مثال وہ موزوں ٹکڑے ہیں، جن میں ہم مسلسل ارتسامات کے سلسلوں کو (جو منضبط وقفوں کے ساتھ برابر واقع ہوتے ہیں) تقریباً ناموزوں طور پر تقسیم کردیا کرتے ہیں، چنانچہ بڑی گھڑی کی ٹک ٹک کو سنتے وقت ہم ہر دوسرے ٹک پر زور دیدیتے ہیں، جس کی وجہ سے ہم کو ٹک ٹک ٹک کی بجائے ٹک ٹیک ٹک ٹیک کی سی آواز مفہوم ہوتی ہے۔ اسی طرح نقاط یا خطوط کے ایک مجموعہ پر بغور توجہ کرتے وقت ہم ان کو اپنے ذہن میں ایسے چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں تقسیم کرلینا چاہتے ہیں جن میں ایک خاص ترتیب ہوتی ہے گو ان کی اصل تقسیم ہماری اس ترتیب سے مختلف ہی ہو۔

معروض میں کسی ایسی ترتیب و امتیاز کے پیدا کرنے کا جو خود اس کی نوعیت میں موجود نہ ہو ایک اور طریقہ یہ ہے کہ کوئی دوسری شے جو کم و بیش اس کے مشابہ ہو، اس کی خصوصیت کو ہم اس کی طرف منتقل کردیتے ہیں استعارات و تشبیہات

میں بھی طریقہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ستارے کم و بیش ممتاز مجموعوں میں تقسیم ہیں۔ لیکن انسانی ذہن نے اپنے سمجھنے کے لئے ان میں سے ہر مجموعہ یا برج کی داخلی وحدت، اور دوسرے برجوں سے اس کے امتیاز کو مشہور جانوروں یا دیگر مانوس اشیاء سے تشبیہ دیکر بڑھالیا ہے۔ مثلاً دب اکبر، دب اصغر یا عرابہ وغیرہ لیکن اس قسم کا سب سے اہم عمل علائم یا نشانات کا استعمال ہے۔ الف لیلہ کے قزاق نے اسی عمل یا تدبیر سے کام لیا تھا۔ اس نے ایک دروازہ پر کھریا سے نشان بنا دیا تاکہ ایک خاص مکان کو اسی قسم کے دیگر مشابہ مکانات سے ممتاز کر سکے۔

زبان کا استعمال تمام تر اسی عنوان کی تحت میں داخل ہے۔ معروضات فکر کا نام رکھتے وقت (اس نام سے ہمیشہ کام لینے کے لئے) ہم ان کی داخلی وحدت اور باہمی امتیاز دونوں کا تعین کرتے ہیں۔ کسی پیچیدہ تصور پر (رائج سکہ فکر کے ایک جزئی حیثیت سے) ذہن کا مستقل قبضہ بڑی حد تک اس پر منحصر ہے کہ اس کا کوئی نام ہے یا نہیں ہے۔ چنانچہ لاک کہتا ہے کہ "آدمی کو تلوار یا تیر سے مارنا فعل کی جداگانہ انواع خیال نہیں کی جاتیں۔ لیکن اگر تلوار کی نوک جسم میں داخل ہو جائے تو یہ فعل کی ایک ممتاز نوع بن جائیگی، جیسے کہ انگریزی زبان میں اس کو اسٹابنگ (بھونکنا) کہتے ہیں۔" اگرچہ پیچیدہ معروضات ابتداءً بلا کسی نام کے سمجھے جا سکتے ہیں تاہم نام ہی "وہ گرہ ہے جو ان کے اجزا کو مضبوطی سے باندھتی ہے"[۱]۔

ذہن اس طرح جس وحدت کو عائد کرتا ہے، وہ ہمیشہ خود معروض کے اندر کسی نہ کسی وحدت کے فرض پر مبنی ہوتی ہے۔ اس قسم کی وحدت باعتبار کم و کیف نہایت مختلف ہو سکتی ہے۔ مگر یہ اپنے اجزا کے ہر مرکب سے (خواہ وہ چند سے ملکر بنا ہو یا سب سے) بہر حال واضح طور پر ممتاز ہوتی ہے۔ ترکیب کی صورت یا اس کے تعلق کو ہمیشہ ایک جداگانہ جز خیال کرنا پڑتا ہے، جس سے کل کو ایک خاص حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ "ایک تان کو ایک کنجی سے دوسری کنجی میں تبدیل کرنے سے ہم دو بالکل مختلف سروں کے مجموعے پیدا کر سکتے ہیں، پھر بھی یہ ممکن ہے کہ

[۱] لاک کی فہم انسانی۔ کتاب سوم، باب (۳)، فصل ۱۰۔

لے میں کوئی فرق واقع نہ ہو، بخلاف ان کے سروں کی ترتیب بدل دینے سے تو اوّل کے ایک ہی مجموعہ سے ممتاز تانیں پیدا ہو جاتی ہیں ؎ "، دو سروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے اس پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ ممکن ہے کہ مختلف سُروں کے جو جوڑے ہوتے ہیں ان کے مابین ایک ہی وقفہ ہو یا ایک ہی طرح کے سُروں میں مختلف وقفے ہوں دجبکہ ان کی ترتیب منقلب ہو) لیکن دونوں صورتوں میں کل مجموعہ بہرحال مختلف ہوتا ہے۔

اسی طرح ممکن ہے کہ کسی نظم مثلاً غزل یا مسدس کا وزن علی حالہ غیر متغیر قائم رہے گو اس کے الفاظ اور ان کی حرکات بالکل بدل جائیں۔ سبز سطح پر سُرخ مثلث اور زرد سطح پر نیلا مثلث دونوں صورت مثلثی میں ایک ہی ہوتے ہیں۔ ایک قیاس جو شکل اوّل کی پہلی ضرب میں ہو گو اس کی حدود بدل دی جائیں تاہم اس کی عام صورت وہی رہتی ہے۔ ۱ - ۲ - ۴ - ۸ - ۱۶ وغیرہ کا سلسلۂ اعداد اپنی صورت وحدت کے لحاظ سے ۳ - ۶ - ۱۲ - ۲۴ وغیرہ کے سلسلۂ اعداد کا عین ہے۔ خیالات کا آہستہ آہستہ دور ہونا آواز کے آہستہ آہستہ غائب ہونے سے صورۃً مشابہ ہے۔

ایک مجموعۂ مرکب اپنی مخصوص وحدت ترکیبی کی بنا پر جو خصوصیات رکھتا ہے وہ کسی ایک یا تمام اجزا میں نہیں ہوتیں۔ علیٰ ہذا یہ بھی ممکن ہے کہ اجزا میں وہ خصوصیات ہوں جو اس مجموعہ میں نہیں پائے جاتے۔ پتھروں کا ڈھیر اہرام مصری کی صورت اختیار کر سکتا ہے، اگرچہ انفرادی طور پر ان میں سے کسی پتھر کی یہ صورت نہیں ہوتی اسی طرح اس کے خلاف انفرادی طور پر ہر پتھر گول ہو سکتا ہے، اگرچہ ڈھیر گول نہ ہو۔ ایک جانور اپنے شکار کا پیچھا کر سکتا یا اس کی گھات میں بیٹھ سکتا ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس جانور کے پاؤں یا اس کا سر یا دم شکار کا پیچھا کرتے ہیں، یا اس کی گھات میں بیٹھ سکتے ہیں۔ مثلث ایک بند شکل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے خطوط اور زوایا کی الگ الگ بند شکلیں نہیں ہوتیں۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے یہ بات بہت زیادہ اہم ہے کہ ذہنی عمل کے لئے ایک جز کل اپنی مجموعی وحدت کی بنا پر اجزا سے

؎ وارڈ مضمون "انسائیکلوپیڈیا" جلد ۲۲ صفحہ ۵۹۳

مختلف فعلیت وحیثیت رکھتا ہے۔ مثلاً کسی نغمہ سے ایک خاص طرح کی جو لذت حاصل ہوتی ہے، وہ اس کی نواؤں سے الگ الگ انفرادی طور پر حاصل نہیں ہوتی یہی الوان خطوط یا حرکات کی خوش آئند ترکیبوں پر بھی صادق آتا ہے۔ "در بعض اوقات غم اسقدر گہرا اور شدید ہوتا ہے کہ انسان رو بھی نہیں سکتا" یہ جملہ ہماری حسیت پر ایک خاص اثر کرتا ہے لیکن اگر ہم اس میں سے کوئی لفظ نکال ڈالیں یا ان کی ترتیب بدل دیں تو یہ اثر جاتا رہتا ہے۔ اسی طرح اگر مختلف ساز بے آہنگی کے ساتھ بج رہے ہوں تو برے معلوم ہوتے ہیں، گو یہ ممکن ہے کہ الگ الگ بجائے خود ہر ساز کی آواز اچھی معلوم ہوتی ہے۔

علاوہ بریں چونکہ ہر معروض بحیثیت مجموعی ایسے ایتلافات رکھتا ہے جو انفرادی طور پر اس کے اجزا میں نہیں پائے جاتے، اس لئے ممکن ہے کہ یہ ایسا تصورات پیدا کر سکتا ہو جو اس کے اجزا نہیں کر سکتے۔ کاغذ پر ایک مصور یا نقاش ایسے خطوط کھینچ سکتا ہے، جن سے مجموعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ سمندر میں کوئی شخص تیر رہا ہے، حالانکہ جدا جدا ان خطوط سے کوئی اس قسم کا خیال نہیں پیدا ہوتا حتیٰ کہ اگر یہ سارے خطوط پیش نظر ہوں مگر اس خاص نظام و ترتیب کے ساتھ نہ ہوں، تو بھی یہ اثر نہ پیدا ہوگا۔ یہ حقیقت معمی تصویروں سے اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے، جو ایک معنی کر کے دیر تک ہماری آنکھوں کے سامنے رہتی ہیں تب کہیں ہم ان کو دیکھ سکتے ہیں۔ انفرادی طور پر ہم کو تمام اجزا کا ادراک ہوتا ہے مگر ان سے یہ بات کہ مثلاً کوئی شخص تیر رہا ہے اس وقت تک نہیں معلوم ہوتی جب تک کہ انکو دیگر علائق سے علیحدہ کر کے یا باہم دیگر ایک خاص تعلق کے ساتھ نہ سمجھا جائے۔ ایک معمولی مثال لو کہ لفظ "انسان" اپنی مجموعی حیثیت سے نوع بشر کا تصور پیدا کرتا ہے۔ لیکن اس قسم کا ایتلاف یا تصور اس کے مختلف یا تمام حروف سے یا ملکر اس وقت تک نہیں پیدا ہوتا جب تک کہ ان کو ایک خاص طریقہ سے متحد نہ کیا جائے۔

مرکب معروض کی وحدت میں اس کی نوعیت کے اعتبار سے بہت زیادہ تغیر واقع ہوتا ہے، یوں تو ہر محدود شکل بر بنائے تحدید ایک وحدت ہے

لیکن ایک باقاعدہ شکل میں بے قاعدہ شکل کی بہ نسبت زیادہ وحدت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کے اجزا ایک بندھے ہوئے اصول کے ماتحت ترکیب پاتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ایک مصرع میں بہ نسبت نثر کے ایک جملہ کے زیادہ وحدت ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ اپنے وزن یا بحر کی خاص صورت رکھتا ہے علی ہٰذا ہم آہنگی میں بے آہنگی سے زیادہ وحدت ہوتی ہے اور ایک لشکر عام ہجوم کی بہ نسبت زیادہ وحدت پر مشتمل ہوتا ہے۔ پھر ایک ایسا لشکر جس کا سردار موجود ہو، ایسے لشکر سے زیادہ منضبط ہوتا ہے جس کا سردار نہ ہو۔

توجہ کا کام یہ ہے، کہ جس قسم کی وحدت اس کے معروض میں مضمر ہو اس کو واضح کر دے۔ یہ عمل وضاحت اکثر طویل اور تدریجی ہوتا ہے جس میں ہر درجہ اپنے مابعد کے لئے راستہ بناتا ہے۔ مثلاً سیارات، سورج کے گرد مقررہ مدتوں کے اعتبار سے حرکت کرتے ہیں لیکن اس حرکت کا ٹھیک بندھا ہوا راستہ اور اصول کیا ہے؟ ان سوالات کا جواب کپلر کی سرگرم اور طویل توجہ سے ملا جس کو اس نے حرکتِ سیارات کے قوانین ثلاثہ کی صورت میں مرتب کیا ہے۔ یہی حرکت سیارات اس کا واحد معروض تھا، جس کی طرف مسلسل وطویل توجہ کی بدولت، یہ قوانین ثلثہ اس نے دریافت کر لئے جن سے حرکت سیارات کی وحدت زیادہ صحیح وکامل طور پر متعین ہو سکی۔

۷۔ توجہ کا انصراف و تسلسل۔

مسلسل توجہ کی حالت میں گو نئے نئے معروضات ا، ب، ت، ث، ج، وغیرہ ذہن کے سامنے برابر آتے رہتے ہیں۔ تاہم جب تک اور جس حد تک کہ ہم نئے آنے والے معروضات پر ایک ہی کل کے مختلف اجزا یا پہلوؤں کی حیثیت سے غور کرتے ہیں، اسی وقت تک عمل توجہ دراصل منفرد ہی ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر ذہن میں کوئی ایسا نیا معروض پیدا ہو جائے، جو اپنے ماقبل کے لحاظ سے ایک ہی مضمون کے ساتھ متعلق نہ ہو، بلکہ ازسر نو ابتدا کرنا پڑتی ہو، تو ایسی حالت میں، اس کو انصراف توجہ کہتے ہیں۔ جس آن میں یہ انصراف واقع ہوتا ہے، اس وقت ایک معنی کر کے ہماری توجہ مسلسل ہوتی ہے، کیونکہ اس حالت میں ذہن کو ایک معروض سے دوسرے کی طرف

انتقال میں بوقت واحد دونوں کا وقوف ہوتا ہے۔ یوں سمجھو کہ ایک سے دوسرے
کی طرف قدم اٹھاتے وقت دونوں میں اس کا ایک ایک قدم ہوتا ہے۔ لیکن انصراف
ہوتے ہی اس قسم کا تسلسل ختم ہو جاتا ہے۔ نئے معروض کے سامنے آنے سے پہلا
معروض اوجھل ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے تسلسل کو زمانی تسلسل توجہ سے تعبیر کیا جاسکتا
ہے کیونکہ اس کا انحصار ایک عملِ توجہ کے اختتام اور دوسرے کے آغاز کی محض ہم زمانی
پر ہے۔ دوسری جانب ایک ہی عمل توجہ کے متوالی اجزا کو تسلسل دلچسپی یا طلبی تسلسل
کہا جاسکتا ہے کیونکہ یہ تمام تر ایک ہی مجموعی معروض سے متعلق ہوتا ہے۔

فرض کرو کہ شطرنج یا تاش کھیلنے میں عین اس وقت جبکہ کھیل کی ایک نازک
صورت پیدا ہو گئی ہے یکایک مجھکو ایک شخص کسی ضروری کاروباری معاملہ پر گفتگو
کے لئے بلاتا ہے۔ اس قسم کا خلل شعور کی اس حالت میں جس میں کہ یہ واقع ہوتا ہے
اور جو اس کو واقع کرتی ہے دونوں میں ایک قسم کا تعلق پیدا کر دیتا ہے۔ لیکن یہ
تعلق ایسے دو غیر مربوط توجہی اعمال کے مابین ہوتا ہے جن میں بس اس کے علاوہ
اور کوئی تعلق ہی نہیں، کہ ایک کا انجام دوسرے کے آغاز کے ساتھ ہم زماں ہوتا
ہے۔ بخلاف اس کے اگر ہم ان پہلوؤں کو لیں، جو شطرنج کی کسی چال کے متعلق فیصلہ
کرنے یا کسی کاروباری معاملہ کو طے کرنے میں رونما ہوتے ہیں، تو ہم کو ایک مختلف
اور زیادہ عمیق نوعیت کا تسلسل نظر آتا ہے (جو دلچسپی یا کسی غرض و غایت کا تسلسل
ہوتا ہے) اس نقطۂ نظر سے میرے ذہن کی وہ حالت، جبکہ میں اپنا کاروباری معاملہ
طے کرکے کھیل کی طرف پھر لوٹتا ہوں اس حالت کے ساتھ مسلسل و مربوط ہوتی ہے
جس میں کہ خلل واقع ہوا تھا، نہ کہ اس حالت کے ساتھ جو خلل انداز ہوئی تھی۔ خود لفظ
خلل بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ تسلسل براہ راست اتصال زمانی
سے کم و بیش ایک مستقل و جداگانہ شے ہے۔ یہ تسلسل دراصل اپنے صحیح معنی میں
ہمارے ذہنی افعال یعنی ہماری فطرت کے طلبی و انتہائی پہلو سے تعلق رکھتا ہے
اس کی عام شرط یہ ہے کہ عمل شعور کے متوالی پہلو غائی حالت یا انجام و انتہا کے لئے
ایک حرکت پیدا کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر (صفحہ ۱۲۳-۱۲۴) میں بیان کر آئے ہیں کہ غائی
حالت یا انجام و انتہا شعور کی وہ حالت ہوتی ہے جس میں کوئی عمل قدرتی طور پر

انجام پذیر ہوجاتا ہے۔ یعنی یہ ایسا انجام ہوتا ہے جو خود اس کی ذاتی فطرت کا اقتضا ہوتا ہے اور خارجی شرائط پر مبنی نہیں ہوتا۔ اس انجام کو پہنچنے سے پہلے عمل کا ہر پہلو نامکمل ہوتا ہے اور اپنی ذاتی نوعیت کی بناء پر خود اپنے سے آگے بڑھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ اگر حصول مقصد سے قبل، یہ عمل کسی خلل کی وجہ سے منقطع ہوجائے، تو رفع خلل کے بعد خود بخود پھر وہیں سے شروع ہوجاتا ہے، جہاں سے ختم یا منقطع ہوا تھا۔ جس وقت ہمارا شعور اس میں مشغول ہوتا ہے اس وقت اگر اس کی راہ میں کوئی شے حائل ہو تو بے اطمینانی اور ناگواری کا باعث ہوتی ہے۔ جب تک اور جس حد تک اس کی راہ میں کوئی شے حائل نہ ہو، اور ہنوز اس کی تکمیل بھی نہ ہوئی ہو تو گو شعور تشنہ ہوتا ہے مگر بے اطمینان نہیں ہوتا، اور اگر باقی تمام حالات مساوی ہوں تو ایک خوشگوار تجربہ ہوتا ہے۔

کسی خاص وقت کی وحدت طلبی کا انحصار مختلف اوقات کے تسلسل طلبی پر ہوتا ہے۔ عمل طلب کے بہاؤ میں سے اگر ہم کسی خاص وقتی پہلو کو لیں تو ہم کو شعور کی ایک ایسی مجموعی حالت ملتی ہے جس میں بعض اجزا اصل راہ فکر سے غیر متعلق ہوتے ہیں اور بعض اس کے ساتھ خاص تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ شطرنج کھیلتے وقت گرد و پیش کی اشیاء کے ارتسامات سے، شعور میں جو تغیرات ہوتے ہیں، وہ شعور کی اصل رو سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے۔ صرف وہی تجربات اس سے متعلق ہوتے ہیں جو بساط پر بچھے ہوئے مہروں کی وضع سے حاصل ہوتے ہیں، اور صرف یہی تجربات شعور کی طلبی وحدت میں داخل ہوتے ہیں۔ یہ فرق و امتیاز وسیع معنی میں تقریباً شعور اور تحت الشعور کے امتیاز کے مطابق ہے۔

مختصر یہ کہ توجہی شعور کا مجموعی عمل بالعموم ایک ایسے سلسلۂ اعمال پر مشتمل ہوتا ہے جس میں سے ہر عمل ایک خاص طلبی تسلسل رکھتا ہے۔ ممکن ہے ان میں سے بعض نہایت سریع الزوال ہوں اور بہت ہی سرسری اور وقتی دلچسپی پر مشتمل ہوں۔ لیکن جس حد تک بھی ان میں توجہ کو دخل ہوتا ہے، یہ دراصل طلبی ہی ہوتے ہیں۔ جس حالت میں کہ ذہن غیر مربوط طور پر ایک شے سے دوسری کی طرف دوڑ رہا ہو۔ اس وقت بھی اس کی اس سرسری و ہنگامی مشغولیت میں جو یہ ہر شے پر باری باری صرف کرتا ہے، ایک حد تک دلچسپی کو ضرور دخل ہوتا ہے۔

لہٰذا جو انتقالات ذہنی بلا طلبی تسلسل کے ہوتے ہیں وہ بھی دراصل ایک طلبی عمل ہی ہے دوسرے کی طرف انتقال کرتے ہیں۔ لیکن ان انتقالات ذہنی میں بھی ایک قسم کا تسلسل موجود ہوتا ہے، کیونکہ ایک عمل کا انجام دوسرے کے آغاز کے ہم زمان ہوتا ہے۔ جس وقت خلل ہوتا ہے تو خود یہ خلل ہی نئے اور پرانے عمل میں ایک قسم کا تسلسل قائم کرتا ہے۔

لیکن تسلسل زمان اور تسلسل غرض دونوں ذہنی زندگی کے ارتقا میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ ذہنی میلانات و ایتلافات مختلف طور پر ان کے ساتھ مشروط ہوتے ہیں۔

۹۔ تسلسل طلب کے مدارج۔ تسلسل غرض جس سے عمل توجہ کی متوالی حالتوں میں ربط پیدا ہوتا ہے، اس کے مختلف درجات ہو سکتے ہیں۔ یہ اس لئے ممکن ہوتا ہے کہ بعض حیثیات سے تسلسل پایا جا سکتا ہے، اور بعض سے نہیں۔ کیونکہ حالت مابعد ممکن ہے کہ کچھ تو حالت ماقبل کا نتیجہ ہو اور کچھ اس سے غیر متعلق اور نسبتہً مستقل ہو۔ مثلاً اقلیدس کی کسی شکل کو رٹ لینے اور اس کے ثبوت کو سمجھ کر ذہن نشین کرنے میں موازنہ کرو۔ جو لڑکا محض رٹ لیتا ہے، اس کے لئے یہ شکل بس ایسے جملوں کا ایک مجموعہ ہوتی ہے جو کہ اس کے سامنے صفحۂ کاغذ پر ایک خاص خارجی ترتیب کے ساتھ مرتب ہے۔ یہ جملے اس کے لئے صرف اس بنا پر تسلسل غرض یا دلچسپی رکھتے ہیں کہ اسی ترتیب کے ساتھ وہ ان کو استاد کے سامنے دہرا سکے۔ اگر جملوں کی ترتیب بلا کسی لحاظ کے یوں ہی بدل دی جائے اور وہ ہنوز یہ سمجھتا ہو کہ یہ ترتیب قابل وثوق ہے، تو غرض اور اس کے تسلسل میں کوئی فرق نہ واقع ہوگا۔ لیکن جب لڑکے نے سمجھ بوجھ کر یاد کیا ہے اور استدلال کو سامنے رکھتا ہے، اس کی حالت بالکل مختلف ہوگی۔ اس کو جملوں کی خارجی ترتیب سے نہیں بلکہ ان کے معنی یا منطقی استدلال سے دلچسپی ہوتی ہے۔ اس کے لئے ہر کڑی صرف اپنے ماقبل اور مابعد کے ساتھ تعلق کی وجہ سے دلچسپی رکھتی ہے۔ اب اگر جملوں کی ترتیب بلا لحاظ معنی یوں ہی بدل دی جائے تو یہ منطقی تسلسل معدوم ہو جائیگا۔ اور چونکہ اس کو اسی منطقی تسلسل سے غرض یا دلچسپی تھی اس لئے

یہ بے جوڑ جملے اس کے نزدیک کوئی مستقل وجود نہیں رکھتے کیونکہ جس معنوی دلچسپی کی بدولت ان سے تشفی ہوتی تھی وہ اب مفقود ہوجاتی ہے۔

شعور کا بہاؤ ذہنی فعلیت کے متوالی سلسلوں پر مشتمل ہوتا ہے جن میں سے ہر سلسلہ خود اپنا ایک داخلی تسلسل غرض رکھتا ہے جو نسبتہً یا اضافی طور پر ایک دوسرے سے بے تعلق ہوتا ہے۔ لیکن یہ بے تعلقی بالعموم بس اضافی ہی ہوتی ہے ورنہ بالکلیہ اطلاقی طور پر ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہوتے ہیں۔ بلکہ کسی نہ کسی حد تک باہم دگر ایک ایک یگانگی و تسلسل بھی رکھتے ہیں البتہ حیوانات پر یہ برائے نام ہی صادق آتا ہے۔ کیونکہ حیوانات کی ذہنی زندگی زیادہ تر بے تعلق اور ایک دوسرے سے مستقل ہیجانات پر مشتمل معلوم ہوتی ہے لیکن انسانوں میں خاص خاص اغراض کی طلب کم و بیش ایک ہی رشتہ میں منسلک ہوتی ہے۔ ان کی ساری ذہنی زندگی دراصل ایک ہی زنجیر میں جکڑی ہوتی ہے۔ یہ نسبتہً ہمہ گیر وحدت، دراصل شعوری بہاؤ کے متوالی حصوں یا سلسلوں کی خاص وحدت ہی کے مشابہ ہوتی ہے۔ اس کے محض یہ معنی ہیں، کہ شعوری زندگی کی غایات و اغراض کے ایک نظام میں وابستہ ہیں۔ جس کی بنا پر خاص خاص اغراض کی تکمیل ایک حد تک نسبتہً عام اغراض کی بھی تکمیل ہوتی ہے اور کسی ایک نتیجہ کا حصول دیگر نتائج کے حصول کے لئے بمنزلہ ایک قدم کے ہوتا ہے۔ صبح کا اخبار جب میں پڑھنے بیٹھتا ہوں، تو ایک عام غرض اس سے یہ ہوتی ہے کہ آج کل کی تازہ ترین خبروں سے واقف ہوجاؤں یکے بعد دیگرے ایک خبر سے دوسری پر گزرنے میں خاص خاص اور ایک دوسری سے نسبتہً بے تعلق اغراض پوری کرنا ہوتی ہیں۔ لیکن یہ بے تعلقی بس نسبتہً ہی ہوتی ہے ورنہ فی الحقیقت حصول واقفیت کی عام غرض سب کو محیط ہوتی ہے۔ پھر یہ غرض بھی بجائے خود ایک اور وسیع تر غرض کا جزء ہے، یعنی اپنے ابنائے جنس سے تعلق تاکہ اس امر سے آگاہ رہوں کہ اُن میں آج کل کس قسم کی باتوں کا چرچا ہے۔ اسی طرح کسی ایسے بحث سے میری خاص دلچسپی، جیسے کہ مثلاً بحری محصول یا چنگی کی اصلاح جو عام سیاسیات اور بالخصوص خود اپنے ملک کی فلاح و بہبودی کی عام دلچسپی کی ایک جزئی صورت ہوتی ہے۔

مختلف اغراض کا اس طرح ایک نظام میں منسلک ہونا انسان کی شخصی زندگی کی وہ وحدت ہے، جو حیوانات کی بہیمی زندگی میں نہیں پائی جاتی۔

اب ظاہر ہے کہ وحدت شعور، جو وحدت غرض پر مبنی ہوتی ہے اس کے مختلف مدارج ہو سکتے ہیں۔ ہیگل کامٹ بسمارک یا نیوٹن جیسے اشخاص کی ذہنی زندگی میں، بہ مقابلہ معمولی شخص کے کہیں زیادہ منظم وحدت پائی جاتی ہے۔ عموماً ایک متمدن انسان کی ذہنی زندگی وحشی انسان کے مقابلہ میں زیادہ مکمل وحدت رکھتی ہے، اور انسان کی ذہنی زندگی میں جو وحدت ہوتی ہے، وہ حیوانات میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن با ایں ہمہ جہاں کہیں بھی کوئی ایسی شے موجود ہو، جس کو ہم ذہنی ارتقا یا تجربہ سے سیکھنا کہہ سکیں، وہاں کسی نہ کسی قسم کا اور کسی نہ کسی قدر غرض کا تسلسل ہونا لازمی ہوتا ہے۔ اور جہاں شعوری جد و جہد کا کوئی وجود نہیں ہوتا وہاں اس کی تکمیل و ترقی کے بھی کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تسلسل غرض جو وحدت شعور سے قائم ہوتا ہے، وہ صحیح معنی میں اس ذہنی ارتقا کی ابتدا و انتہا دونوں ہوتی ہے، جو ذی شعور ہستیوں کے ساتھ مختص ہے۔

۹۔ توجہ انتظاری

ایک معنی کر کے ہر توجہ میں انتظار یا توقع پائی جاتی ہے۔ کیونکہ اپنے معروض کو پوری طرح جاننے کی کوشش میں ہم اس کے ایسے نئے علائق و خصوصیات کے ظاہر ہونے کے متوقع رہتے ہیں جو اب تک سمجھ میں نہیں آتے ہیں۔ ہمارے مجموعی معروض کی وحدت، اور من حیث الکل اس سے ہماری دلچسپی کے متناسب جو کچھ اس میں شامل یا اس سے متعلق ہوتا ہے، وہ ان بے جوڑ چیزوں کے مقابلہ میں، زیادہ باعث مشغولیت ہوتا ہے، جو حسی ارتسامات یا غیر متعلق تصوری ایتلافات کی وجہ سے ذہن میں آسکتی تھیں۔

لیکن توجہ انتظاری کی اصطلاح خصوصیت کے ساتھ توجہ کی ایک مخصوص صورت کے لئے استعمال ہوتی ہے، یعنی اس کا اطلاق اس خاص حالت پر ہوتا ہے، جس میں کسی شے کی کم و بیش متعین طور پر توقع کی جا رہی ہو۔ لیکن جس کے مزید علم کیلئے واقعی حسی ادراک کی ضرورت ہو۔ جب ایسا ہوتا ہے تو ہم دوسری چیز کی

مقابلہ میں جس چیز کی ہم کو توقع ہوتی ہے۔ اس پر زیادہ نظر رکھتے ہیں
کسی گم شدہ شے کی تلاش کے وقت اگر اس کی تصویر ذہن کے سامنے
ہو تو تلاش میں بہت سہولت ہوتی ہے۔ معمولاً کسی شے کا تلاش کرنا درحقیقت
اس سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا، کہ جس جگہ اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے، وہاں
اپنے ہم ذہن میں اس شے کا تصور جمائے ہوئے، ادھر ادھر پھرتے رہتے ہیں تاکہ جیسے ہی
یہ سامنے آئے شعور میں آسانی سے داخل ہو سکے[1]۔ مثلاً اونچے سُروں کے کسی مجموعہ
سے اگر ہم ایک دھیمے سُر کو جدا کرنا چاہیں، تو پہلے اس دھیمے سر کا ہم کو اپنے ذہن میں
تصور قائم کرنا چاہئے، اور پھر اس کو ان اونچے سُروں میں تلاش کرنا چاہئے جو بصورت
دیگر اس کو ہم سے مخفی رکھتے ہیں۔ جس شخص کو خردبین لگانے کی عادت ہوتی ہے۔
وہ اس کو اپنی ایک آنکھ پر لگاتے وقت دوسری کو کھلی رکھ سکتا ہے، اور پھر بھی
سامنے کی ان چیزوں سے جن کا عکس لازمی طور پر شبکیہ پر پڑتا ہوگا، اس کے کام
میں ذرا بھی خلل نہیں واقع ہوتا[2]۔

اس قسم کی انتظاری توجہ بسا اوقات مغالطہ کا بھی باعث ہوتی ہے۔
یعنی ہم بجائے اس شے کے دیکھنے کے، جو درحقیقت پیش نظر ہوتی ہے وہ شے
دیکھتے ہیں، جس کی پہلے سے توقع کر رہے ہیں۔ مثلاً اگر ہم کسی خاص مقام اور
خاص وقت میں زید سے ملنے کے متوقع ہوں اور اس کے بجائے عمرو سامنے
آجائے، تو اکثر یہ مغالطہ ہوتا ہے، کہ زید آگیا۔ ہوتا یہ ہے کہ واقعی حس کو چونکہ ہم اپنی
ذہنی توقعات و رجحانات کی عینک سے دیکھنا چاہتے ہیں، اس لئے غلط فہمی
ہو جاتی ہے۔ سنہ ۱۸۶۶ء کے موسم سرما میں جب قصر بلوریں میں آگ لگی، تو لوگوں نے
خیال کر لیا کہ چمپینزی (ایک قسم کا لنگور) اس سے بچ کر اپنے پنجرے سے نکل گیا
ہے اور اس قوی توقع کے ساتھ جب ان لوگوں کی نظریں چھت پر گئیں تو دیکھا کہ
یہ بدنصیب جانور اس سے چمٹا ہوا اور اپنی ٹانگوں کو پھیلائے ہوئے لوہے کی

---

[1] پلسبری صفحہ ۳۶
[2] کارپنٹر کی منٹل فزیالوجی (عضویات ذہنی) صفحہ ۱۳۷

ایک سلاخ کو پکڑنا چاہتا ہے، لیکن فی الواقع وہاں کسی لنگور کا نام و نشان تک نہ تھا، اور یہ سارا احساس ایک ٹوٹی ہوئی پرانی جھلملی پر مبنی تھا، جو ایسی ہو گئی تھی کہ اس پر لنگور کے جسم بازوؤں اور ٹانگوں کا دھوکا ہوتا تھا۔ جس شے کا توجہ کے ساتھ آدمی متوقع ہوتا ہے وہ اگر کوئی حرکت ہو، یا ایسی شے ہو جو توجہ کرنے والے کی حرکت سے پیدا ہو سکتی ہے، تو یہ اس حرکت پیدا کرنے کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر کچھ لوگ میز پر ہاتھ رکھے بیٹھے ہوں اور اس کے گھومنے کی توقع کر رہے ہوں، تو وہ غیر ارادی طور پر ایک طرف اسکو دبانے لگینگے، جس سے متوقع حرکت پیدا ہو جائیگی۔ میز کے گھومنے کی یہ کامل توجیہہ ہو یا نہ ہو، لیکن اتنا نفس واقعہ کہ اسکے گرد بیٹھنے والے نادانستہ اسکو دباتے یا کھینچتے ہیں، ان اختبارات سے ثابت ہو جاتا ہے جو اول اول فیراڈے نے کئے۔ اس نے اسکی پہچان کیلئے میز میں ایسی کمانیاں لگادی تھیں جو بیٹھنے والوں کے ہاتھ کے دباؤ کے مخالف جانب حرکت کرتی تھیں۔

جب مختلف آلاتِ حس کے مہیجات بہ وقت واحد عمل کرتے ہیں تو توجہ انتظاری کا اثر ان کی ترتیب وقوع پر بھی پڑتا ہے اگر اور تمام حالات مساوی ہوں تو روشنی کی کسی چمک کا ایک آنی آواز سے پہلے ادراک ہونے کے لئے" یہ ضروری ہے کہ روشنی آواز سے $\frac{1}{۲۰۰۰۰}$ سکنڈ سے $\frac{1}{۱۰۰۰۰}$ تک پہلے ہو جب یہ وقفہ اس کا قریباً ایک چوتھائی ہوتا ہے، تو آواز کا روشنی سے پہلے ادراک ہو جاتا ہے۔" لیکن ذہنی توجہ اس میں اہم فرق کا باعث ہوتی ہے، مثلاً ایک دفعہ جب کہ انتظاری توجہ ایک آواز کی متوقع تھی تو یہ ظاہرا روشنی کے مہیج سے پہلے محسوس ہوئی، حالانکہ در حقیقت اس کا وقوع روشنی کے مہیج سے $\frac{1}{۵۰۰۰}$ سکنڈ کے بعد ہوا تھا۔

۱۰۔ قوتِ توجہ توجہ کرتے وقت ہم اپنے معروض کو نسبتہً اچھی طرح اور واضح طور پر سمجھنا چاہتے ہیں۔ لیکن اس نتیجہ کو پیدا کرنے کے لئے عمل توجہ کی قوت و تاثیر کا انحصار اس کی مدت و مقدار پر بس فی الجملہ ہی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ خود معروض کی نوعیت اور ذہن کی اس مقدار مصروفیت پر بھی منحصر ہوتی ہے جو زمانہ ماضی میں اس قسم کے معروضات سے اس کو رہی ہے۔ مثلاً ایک شے جو دور سے دھندلے طور پر نظر آتی ہو، اس کے متعلق یہ معلوم کرنے میں، کہ آیا یہ

انسان ہے یا حیوان، چٹان ہے یا درخت ممکن ہے طویل اور سخت کوشش کے بعد بھی ہم انجام کار شک و تذبذب ہی میں رہیں، حالانکہ اگر یہ ذرا قریب ہوتی، تو ہم کو زیادہ وقت پیش نہ آتی۔ اسی طرح ایک ادق مضمون، جو پیچیدہ اور سست عبارت میں بیان کیا گیا ہو، اس کا نہایت محنت کے ساتھ دیر تک مطالعہ کرنے کے باوجود بھی ممکن ہے کہ ہم جہاں تھے وہیں رہیں، برخلاف اس کے ایک سادہ مضمون، جو صاف و سلیس عبارت میں ہو، ایک ہی مرتبہ کے پڑھنے سے سمجھ میں آسکتا ہے بے معنی و مہمل الفاظ کے کسی سلسلہ کو انکے باہمی فرق و تعلق کے ساتھ شعور کے سامنے لانا بہ نسبت بامعنی الفاظ کے بہت مشکل ہے اور اگر بامعنی الفاظ کسی سیاق و سباق کے ساتھ وابستہ ہوں تو توجہ کا کام اور بھی آسان ہو جاتا ہے پہلے جن معروضات پر آدمی توجہ کر چکا ہے، بعد کو خود انھی یا ان کے مماثل معروضات پر توجہ کرنے سے اس کا جو اثر ہوتا ہے، وہ ہماری ذہنی زندگی کے نشو و نما میں ایک اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ نسیان سے قطع نظر کر کے، عام قاعدہ یہ ہے کہ گذشتہ اعمال توجہ کے نتائج، اپنے بعد کے عمل میں شامل ہو جاتے ہیں، اور مزید عمل کے لئے بنیاد کا کام دیتے ہیں، تاکہ جو ذہنی محنت ایک بار ہو چکی ہے، اس کے دہرانے کی ضرورت پیش نہ آئے۔

حسی ارتسامات کی تمیز و تعبیر کی خاص قوت، جو آلات حس کے تفوق پر مبنی نہیں ہوتی، اس کو بھی توجہ کے عادی رخ یا رجحان ہی کی طرف سے منسوب کرنا چاہیے ایک وحشی انسان (جو جنگل کی زندگی کا عادی ہے) کسی درخت کی خشک ٹہنی پر سانپ کو دیکھکر پہچان لیگا، یا دور سے کسی جانور کی شناخت کر لیگا، وہاں ایک مہذب و شہری انسان اس میں ناکام رہتا ہے حالانکہ اگر دونوں کی بصارت کا اچھی طرح سے امتحان کیا جاتا ہے، تو وحشی کی دقت بصارت میں کسی قسم کا تفوق نہیں ملتا۔ لہذا بعض باتوں میں اس کی قوت تمیز جو بڑھی ہوئی نظر آتی ہے اس کا انحصار مشق پر ہے، جو بچپن سے لیکر زندگی بھر جاری رہتی ہے۔ وہی وحشی جو شکار کو ایسی جگہوں پر معلوم کر لیتا ہے، جہاں اس کے متمدن ساتھی کو پتہ تک نہیں چلتا، اگر اس پر یہ مصیبت ڈالی جائے کہ ایک چھپے ہوئے کاغذ میں حرف ج جہاں جہاں آیا ہو پہچان دے تو وہ رو دے گا۔

نابینا اشخاص میں لمسی امتیاز کی خاص ترقی (جو مثلاً ابھرے ہوئے حروف کے پڑھنے سے ظاہر ہوتی ہے)، بھی اسی عادی توجہ پر مبنی ہے جو لمسی ارتسامات کی طرف رہی ہے۔ جن لوگوں میں بصارت و سماعت دونوں معدوم ہوتی ہیں، مثلاً ہیلن کیلر اُن میں دیکھا گیا ہے کہ بولنے والے کے ہونٹوں اور گلے کے چھونے سے اس کی گفتگو کو سمجھ لے سکتے ہیں۔

اکثر تجارتوں اور پیشوں کے لئے خاص قسم کی تربیت سے ایک خاص مناسبت پیدا ہوجاتی ہے۔ "لوہار کو اپنی بھٹی کی جس آگ میں، نصف درجن رنگو بھی تمیز ہوتی ہے، وہ عامی آدمی کے لئے صرف ایک سرخ شعلہ ہوتی ہے[1]۔" جہازران دور سے زمین کو پہچان لیتا ہے، حالانکہ عام آدمیوں کو خط افق کے اوپر ایک غبار کی سی نامتعین کیفیت کے سوا اور کچھ نہیں نظر آتا۔ جو لوگ شراب کے ذوق شناس ہوتے ہیں وہ بتا سکتے ہیں کہ فلاں شراب کس باغ کے انگوروں کی ہے، اور کس سال ان انگوروں سے نکالی گئی ہے[2]۔

۱۱۔ حرکات تطابق | ذہنی فعلیت جب کسی غایت کی طرف راجع ہوتی ہے، تو اسکے حصول کے لئے بھی تمام مفید ذرائع کو استعمال کرنا چاہتی ہے۔ توجہ پر بھی یہی صادق آتا ہے کیونکہ وہ معروضات کو نسبتہً پوری طرح سمجھنا چاہتی ہے مثلاً جب ہم کسی پرندے کے رنگ روپ حرکات و سکنات وغیرہ معلوم کرنا چاہتے ہیں تو دوربین سے کام لے سکتے ہیں، تاکہ یہ صاف اور واضح طور پر نظر آئے۔ دوربین ایک مصنوعی آلہ ہے جو اسی قسم کی اغراض کے لئے ایجاد کیا گیا ہے لیکن اور اس سے قدیم ایسے ذرائع بھی ہیں، جو فطرت نے ابتدا ہی سے ہمارے اجسام اور آلات حس کی ساخت میں ودیعت کردئے ہیں۔

چنانچہ جب ہم کو کسی پیش حواس شے سے دلچسپی ہوتی ہے، تو مختلف حرکات کے ذریعہ سے ہم اس کے متعلق ایسے تجربات کر سکتے ہیں جن سے یہ شے صاف طور پر سمجھ میں آجاتی ہے، اور غیر متعلق ارتسامات خلل انداز نہیں ہوتے۔ سب سے پہلے تو یہ ہوتا ہے، کہ کسی حس کے حاصل کرنے اور قائم رکھنے کے لئے آلات حس کی خاص خاص حرکات تطابق رونما ہوتی ہیں۔ مثلاً ساحت نظر کی کوئی شے جب توجہ کو

[1] وارڈ انسائکلوپیڈیا برٹینکا صہ۵۵۔ [2] کارپنٹر صہ۱۴۳

اپنی طرف منعطف کرتی ہے تو معمولاً اس کی طرف آنکھیں پھر جاتی ہیں، تاکہ ہم براہ راست اس کو دیکھ سکیں۔ ایسی حالت میں ہماری حرکاتِ چشم اس قسم کی ہوتی ہیں، کہ جو شے نظر آرہی ہے، اس کو ہر آنکھ اور دونوں آنکھیں بوقت واحد ممتاز کرسکیں علاوہ ازیں عدسہ چشم کی وضع ایسی ہوتی ہے جس سے شبکیہ کے اندر صاف تصویر یا تمثال پیدا ہوتی ہے جس شے کو ہم دیکھتے ہیں، وہ اگر اس قدر بڑی ہو کہ بوقت واحد ہماری آنکھیں اس کے ساتھ تطابق پیدا نہیں کرسکتیں، تو ہم اس پر ایک مرتبہ سرسری نظر ڈال کر، پھر اس کے مختلف حصوں کو یکے بعد دیگرے اچھی طرح دیکھتے ہیں۔ اس قسم کی حرکات کسی حد تک تو انفرادی تجربہ پر مبنی ہوتی ہیں، لیکن بڑی حد تک خود نظام عصبی کی قدرتی ساخت کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

حرکاتِ چشم میں تطابق پیدا کرنے لئے، یہ ضروری نہیں کہ جس شے کی طرف توجہ کی جارہی ہے، وہ خود ساحتِ نظر کے اندر ہو۔ بلکہ "دیگر حسی ارتسامات پر توجہ کے وقت بھی آنکھیں (خواہ اندھیرا ہی ہو یا کوئی اور وجہ معروض کے نظر آنے سے مانع ہو) اپنے ارتسامات حاصل کرنے کے لئے تیار رہتی ہیں۔ اس کی ایک عمدہ مثال اس طرح مل سکتی ہے کہ دو سریلے دو شاخوں میں سے ہر ایک کو ایک کان کے قریب لاکر ان پر متوجہ ہونے کی کوشش کی جائے، تو جونہی ایک سے دوسرے کی طرف توجہ منعطف ہوتی ہے، ساتھ ہی ساتھ نہایت نمایاں طور پر آنکھوں کو بھی ایک طرف سے دوسری طرف حرکت ہوجاتی ہے، حالانکہ یہ دوشاخے ایسی وضع میں ہوتے ہیں کہ ان میں سے کسی کو بھی دیکھنا ناممکن ہوتا ہے[۱]۔"

آنکھ کی طرح دیگر آلات حس میں بھی اس قسم کا تطابق پایا جاتا ہے۔ ہاتھ سطح ملموس کو ٹٹولتا ہے، تاکہ اس کی شکل و ساخت کو معلوم کرلے حتیٰ کہ کسی سطح کو واقعتاً چھونے سے پہلے "ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتے ہیں، کہ یہ چکنی ہے یا کھردری[۲]" اگر ہمارا ہاتھ اس تک پہنچ سکتا ہے، تو انگلیوں کو اس کی طرف حرکت

---

[۱] پلسبری صفحہ ۶۔ [۲] پلسبری صفحہ ۱۶

کردینے کا میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ علیٰ ہذا سنتے وقت ہم اپنے سر کو آواز کی سمت پھیر لیا کرتے ہیں، تاکہ اچھی طرح سن سکیں۔ نیز خود کان کے اندر بھی غالباً مخصوص تطابق موجود ہے، اگرچہ اس کی نوعیت ابھی تاریکی میں ہے۔

کسی شئے کا توجہ کے ساتھ ذائقہ معلوم کرنے کے لقمہ کو زبان پر ہم پھیرتے اور تالو سے دباتے ہیں۔ اسی توجہ کے ساتھ کسی بو کو سونگھنے میں ہم ناک کے اندر ہوا کو زور سے کھینچتے ہیں۔

بعض علمائے نفسیات کہتے ہیں کہ یہ تطابقی حرکات توجہ کو زیادہ موثر بنانے کا ذریعہ یا آلہ نہیں، بلکہ درحقیقت خود عمل توجہ ہیں۔ لیکن یہ دعوی بالکل ناقابلِ قبول معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اولاً تو آلات حس کی تطابقی حرکات کے ساتھ اگرچہ معمولاً حسی احضارات پر توجہ ہوتی ہے، مگر یہ ضروری نہیں کہ ہمیشہ ہی ایسا ہوتا ہو۔ چنانچہ ساحتِ نظر کے حاشیہ پر جو چیزیں ہوتی ہیں، ان کی حسوں پر ممتاز رقبۂ بصر میں لائے بغیر بھی توجہ ہو سکتی۔ نیز خالص انفعالی لمس پر توجہ ہونا بھی ممکن ہے۔ ثانیاً یہ کہ مذکورہ بالا دعوی گاڑی کو گھوڑے کے آگے جوت دینا ہے۔ اس لئے کہ حرکات تطابق معمولاً سابق توجہ کے پیدا کردہ ہوتے ہیں، پھر اس سے پہلے کیسے ہو سکتے ہیں۔ اس نکتہ کو پلسبری نے اچھی طرح بیان کر دیا ہے "وقوع حرکت کی صرف ایک ہی شرط ہو سکتی ہے۔ اور وہ یہ کہ جوں ہی کوئی شئے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے۔ فوراً ہی وہ حرکت جو اس کے مشاہدہ کے لئے سب سے بہترین وقع پیدا کرتی ہے، واقع ہو جاتی ہے[1]۔"

آلات حس کی ان خاص خاص تطابقی حرکات کے علاوہ، جو کسی شئے کے ادراک میں استعمال ہوتی ہیں، غیر متعلق حسی ارتسامات کے اثر کو کمزور یا دفع کرنے کے لئے عمیق توجہ کی حالت میں جسم کی من حیث الکل بھی ایک خاص وضع ہوتی ہے۔ تمام حرکات کا مرکز واحد صرف ایک غایت ہوتی ہے، یعنی اُن حسی ارتسامات کا قائم رکھنا جو عمل توجہ سے متعلق ہوتے ہیں، ساتھ ہی ان کے سوا باقی غیر متعلق

---

[1] پلسبری صفحہ ۱۷۱

حرکات کو دبانے یا دور کرنے کی بھی۔ چنانچہ کسی طرف کان لگا کر سنتے یا کسی شے کو غور سے دیکھتے وقت، حرکت بند ہو جاتی ہے، اور ہم ایک ساکت و صامت حالت میں کھڑے ہو جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض اوقات غیر ارادی طور پر سانس کو بھی روک لیا جاتا ہے۔

کسی شے مدرک کی طرف توجہ قائم رکھنے کا ایک اور نہایت اہم طریقہ اس کے حرکات و سکنات کی نقل ہے۔ نقل کی بہت سی قسمیں ہیں، جو آئندہ چل کر معلوم ہوں گی لیکن سب سے قدیم قسم وہ ہے، جو اس اصول کا براہ راست نتیجہ ہے، کہ کسی حرکت کی طرف توجہ کرنے میں، ہم خود یہ حرکت کرنے پر مائل ہو جاتے ہیں۔ یہ میلان اپنے مخالف حالات سے دب جا سکتا ہے، اور زیادہ تر دب بھی جاتا ہے، لیکن جہاں مخالف اثرات عمل کرنے سے قاصر رہتے ہیں، مثلاً جب دیگر اغراض سے قطع نظر کر کے توجہ تمام تر کسی شے کی حرکات کی طرف ہوتی ہے، تو اسی میلان کا بیّن طور پر اظہار ہو جاتا ہے، چنانچہ فٹ بال کے پر جوش مقابلہ میں دیکھنے والوں کی جو کیفیت ہوتی ہے، وہ اس کی ایک عمدہ مثال ہے، کیونکہ فٹ بال کے تمام تماشائیوں میں یہ میلان نہایت نمایاں ہوتا ہے کہ کھیلنے والوں کی حرکات اپنے اجسام سے اظہار کرتے ہیں بعض اوقات تو جوش میں اگر سارا جسم آگے کو بڑھ جاتا ہے، اور اس امر کا مطلقاً شعور نہیں ہوتا کہ کسی قسم کی حرکت ہو رہی ہے۔ بلکہ اکثر صورتوں میں سارا مجمع اپنی جگہ سے کافی دور ہٹ جاتا ہے، اور اس کا علم نہیں ہوتا کہ ایک قدم بھی ہٹا ہے۔ اس قسم کی نقل براہ راست عمل توجہ سے پیدا ہوتی ہے، اور ساتھ ہی اس عمل کی قوت کے بڑھانے کا ایک ذریعہ بھی ہوتی ہے کیونکہ جس شے کی نقل کی جاتی ہے وہ لازماً ذہن کے لئے زیادہ واضح و متعین ہو جاتی ہے بچے اور جانور زیادہ تر اس نقالی و محاکات ہی کے ذریعہ سے دوسروں کے افعال و حرکات کو سیکھتے ہیں۔

ہم اُن اسباب و وسائل سے بحث کر چکے، جو پیش خواہش اشیا کی طرف توجہ میں ممد و معاون ہوتے ہیں۔ اسی طرح ذہنی تمثالات اور تصوری مفروضات پر توجہ قائم کرنے کے بھی خاص خاص طریقے ہیں، لیکن ان کی بحث کو آئندہ ابواب پر ملتوی رکھنا چاہیے، جہاں تمثالات تصورات اور استعمال زبان پر گفتگو کا موقع آئے گا۔

۱۲۔ اقسام توجہ	توجہ کی دو اہم قسمیں ہیں۔ (۱) ذاتی اور (۲) عرضی (اسکول کا لڑکا لاطینی

سلہ پلسبری صفحہ

صرف و نحو کے خشک و غیر دلچسپ صفحات کا، انعام حاصل کرنے کی غرض سے جو مطالعہ کرتا ہے، اس کی توجہ دوسری قسم کی مثال ہے۔ کیونکہ اس کا مجموعی معروضہ محض لاطینی صرف و نحو نہیں بلکہ اس کی یہ حیثیت ہوتی ہے، کہ اس کے یاد کرنے سے انعام حاصل ہوگا۔ اس کو اپنی کتاب کے حفظ کرنے میں بالذات خود اس کے مضمون سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی یا بہت ہی کم ہوتی ہے۔ اور وہ اس قدر خشک مضمون کی کبھی پروانہ کرتا، اگر یہ کسی اور بعید مقصد کے لئے وسیلہ نہ ہوتا۔ بخلاف اس کے اگر اس کے خیالات کرکٹ یا فٹ بال جیسی چیزوں میں غلطاں پیچاں ہوں، تو اس کی توجہ ذاتی یا طبعی قسم کی ہوگی۔ کیونکہ کرکٹ اور فٹ بال کسی اور غائیت کے وسیلہ کی حیثیت سے نہیں بلکہ خود بالذات و براہ راست اس کی دلچسپی کا باعث ہوتے ہیں اور یہ دلچسپی کسی ایسی شے پر مبنی نہیں ہوتی جو نفس ان کھیلوں کی نوعیت سے خارج ہو۔

اس تقسیم سے بالکل ملا ہوا، ایک اور فرق ارادی و غیر ارادی توجہ کا ہوتا ہے۔ جب دیگر مباحث سے قطع نظر کر کے کسی ایک خاص مبحث کی طرف ارادی عزم یا فیصلہ کی بنا پر توجہ کی جاتی ہے، تو یہ ارادی توجہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ذہن محض اسی خاص مبحث کے خیال ہی سے نہیں ابتدا کرتا، بلکہ اس میں خود یہ خیال بھی داخل ہوتا ہے، کہ فلاں شے یا کام پر توجہ کرنی ہے۔ بخلاف اس کے جہاں توجہ کرنیکا کوئی ایسا ابتدائی تصور نہیں ہوتا، جس کی وجہ سے لازماً توجہ کا کوئی قطعی عزم بھی نہیں ہوتا وہاں توجہ غیر ارادی ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب لڑکے کے خیالات کتاب سے ہٹ کر کرکٹ کی طرف منعطف ہو جاتے ہیں، تو یہ انعطاف خود اس کی طرف سے کسی قطعی عزم و ارادہ پر مبنی نہیں ہوتا۔ بخلاف اس کے لاطینی صرف و نحو کو یاد کرنے کے لئے ارادی عزیمت یقیناً درکار تھی۔ اور اغلب یہ ہے کہ اس کے ذہن میں پہلے اس قسم کا کچھ نہ کچھ عمل ہوا ہوگا کہ "گو میرا فلاں قصہ پڑھنے یا فلاں کھیل دیکھنے کو جی چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ انعام حاصل کرنا ہے، اس لئے کیا کروں ان سب کو چھوڑ کر لاطینی کتاب ہی میں سر کھپاؤں گا۔

بہرکیف ہم توجہ ارادی کو توجہ عرضی اور توجہ غیر ارادی کو توجہ ذاتی نہیں کہہ سکتے کیونکہ ممکن ہے ایک شخص ابتدائے عزم و ارادہ کے زور سے کسی شے کی طرف

متوجہ ہو، اور بعد میں پھر خود اس شے کی ذاتی دلچسپی اپنے میں مشغول کرے مثلاً لڑکا ارادی طور پر مطالعہ کتاب کے بجائے "کھیلنے یا قصہ پڑھنے ہی کا فیصلہ کر سکتا ہے لیکن اس کی دلچسپی پھر بھی اس کھیل یا قصہ خوانی کے ساتھ ذاتی ہی ہوگی، نہ عرضی۔

باب (۳)

عمل ذہنی کے قوانینِ اساسی

۱۔ ماسکہ ہر قسم کی ترقی کے لئے قوتِ ماسکہ کسی نہ کسی صورت میں لازمی شرط ہے۔ اگر سابق عمل کے نتائج بعد کے عمل کے لئے بنیاد کار اور نقطۂ آغاز کا کام دینے کے لئے باقی نہ رہتے، تو ترقی ناممکن ہوتی۔ چلنے میں ہر قدم کا نقطۂ آغاز وہ نیا مقام ہوتا ہے، جس تک اس سے پہلا قدم پہنچ چکا ہے۔ تعمیر کے وقت اگر ہر اینٹ رکھنے کے ساتھ ہی فنا ہو جایا کرتی، اور پھر اس کو از سر نو رکھنا پڑا کرتا تو دنیا میں کوئی مکان نہ بن سکتا۔ خشک ریت سے رسی نہیں بنائی جا سکتی کیونکہ یہ یکجا ہوتے ہی منتشر ہو جاتی ہے۔ یہی ذہنی ترقی کا حال ہے۔ اگر گذشتہ تجربات آئندہ کے لئے کچھ پائیدار اثرات نہ چھوڑتے تو یہ ناممکن ہوتی۔ ان ہی باقی رہنے والے اثرات کو نفسیات میں ذہنی آثار یا امزجہ و رجحانات کہتے ہیں۔ اور ماسکہ کے نفسیاتی قانون کو حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے۔" جب اور جس حد تک ذہنی ترقی، ذہنی شرایط کے ذریعہ سے ہوتی ہے، تو اس کی یہ وجہ ہوتی ہے، کہ خاص خاص تجربات اپنے بعد خاص آثار یا رجحانات چھوڑ جاتے ہیں، جو آئندہ عمل کی حیثیت و نوعیت کا تعین کرتے ہیں، چنانچہ جب ان آثار میں تغیر واقع ہوتا ہے تو یہ بھی بدل جاتے ہیں۔

ان رجحانات کا وجود مستمر و متقامی نہیں ہوتا بلکہ یہ زوال پذیر ہوتے ہیں۔ اور ممکن ہے کہ اگر ان کے مطابق یا ان سے متعلق ذہنی اعمال کی تجدید کے ذریعہ سے ان کو قائم نہ رکھا جائے، تو یہ قطعاً محو ہو جائیں۔ اس لحاظ سے مختلف افراد میں بڑا اختلاف ہوتا ہے یعنی بعضوں کی قوت ماسکہ کم ہوتی ہے اور بعضوں کی زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن جن کی

بہت ہی زیادہ ہوتی ہے ان کے آثار ذہنی بھی زوال پذیر بہرحال ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر عمل حواس کی تکرار یا ایسے معروضات کے خیال سے جنہوں نے پہلے پہل ان کو پیدا کیا تھا، ان کی تجدید نہ ہوتی رہے تو یہ آخر کار فرسودہ ہو کر بالکل محو ہو جاتے ہیں۔ اور ان کا کوئی نشان باقی نہیں رہتا۔ گویا ہمارے تجربات بھی جوانی کی اولاد کی طرح بسا اوقات ہمارے سامنے ہی فنا ہو جاتے ہیں، اور ہمارے اذہان ہمارے لئے ایسی قبریں بن جاتے ہیں جن کی لوح مرمر تو باقی ہے لیکن کتبہ کو زمانے نے بالکل محو کر دیا ہے۔ مختلف افراد میں قوت ماسکہ کی کمی زیادتی کم از کم ایک حد تک تو وہبی و فطری ہوتی ہے۔ جس کی نفسیاتی احوال سے توجیہ نہیں کی جا سکتی۔ چنانچہ لاک کہتا ہے کہ "بعض اذہان اپنے نقوش کو سنگ مرمر کی طرح باقی رکھتے ہیں بعض سنگ سرخ کی طرح، اور بعض کی حالت تو نقش بر ریگ سے بہتر نہیں ہوتی۔"[1] ان وہبی اختلافات کی توجیہ کو بالآخر عضویات ہی کی صورت اختیار کرنا پڑتی ہے۔

۲۔ ماسکہ مسکِ احضارات کو مستلزم ہے۔

جن معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے اور جن کا بالذات نہیں ہوتا، ان کے مابین فرق پر میں پہلے ہی زور دے چکا ہوں۔ جو معروضات بالذات تجربہ میں آتے ہیں ان کا نام ہم نے احضارات رکھ دیا تھا، اور حس، حسی تمثالات یا حسی نقول کو احضارات کی سب سے واضح مثالیں بتایا تھا۔ مثلاً دباؤ یا آواز کی حس کا واقعاً اسی وقت وجود ہوتا ہے، جس وقت کہ اس کا واقعاً تجربہ ہوتا ہے یا بقول برکلے اس کا صرف ذہن کے اندر وجود ہوتا ہے۔

دوسری طرف دیکھو کہ جب ہم کو دباؤ کی حس ہوتی ہے، تو ساتھ ہی ہم کو کسی ایسی شے کا بھی وقوف ہوتا ہے۔ جو دباتی ہے۔ اسی طرح آواز کی حس کے وقت ہمارا ذہن کسی ایسی شے کی طرف بھی راجع ہوتا ہے۔ جو اس آواز کا منشا ہے۔ مختصر یہ کہ جو تجربات بالذات بطور حس کے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ بعض ایسی اشیا یا معروضات کا بھی وقوف ہوتا ہے جن کا بالذات تجربہ نہیں ہوتا ہے۔ یہ اشیا ایسی ہوتی ہیں کہ ان کے متعلق، بہ وقت وقوف سمجھا جاتا ہے، کہ جو کچھ ہمارے ذہن میں گزر رہا ہے، اس سے مستقل و علیحدہ یہ اپنا وجود رکھتی ہیں۔

لہٰذا یہ بات واضح ہے، کہ ان اشیا کا وقوف در اصل احضارات پر مبنی ہوتا ہے چیزوں کو نرم یا سخت، چکنا یا کھردرا سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم کو خاص قسم کی لمسی حس ہو، اسی طرح ان کو سرخ یا سبز سمجھتے وقت ضروری ہے کہ اس کے مطابق ایک خاص

[1] لاک بر فہم انسانی کتاب دوئم باب دہم صفحہ ۵

لونی حس ہو، اور نمکین یا شیریں ہونیکا فہم ہوتے وقت یہ ضروری ہے کہ ایک مناسب مزے کی
حس ہو۔ الحاصل جو اشیا بالذات ذہن کے تجربہ میں نہیں آتیں اُن کا پتہ لگانے کے لئے
ذہن ہمیشہ، ایسے تجربات کا محتاج ہوتا ہے جن کا بالذات تجربہ ہو رہا ہے۔ احضارات
کا کام یہ ہوتا ہے کہ ان معروضات کو حاضر کر دیں جو خود احضارات نہیں ہیں۔

غرض یہ کہ ماسکہ، ایتلاف اور اعادہ میں ایک ہی اصول مضمر معلوم ہوتا ہے۔ یعنی
چونکہ احضارات اپنے آثار یا رجحانات چھوڑ جاتے ہیں، اس لئے ان کے متعلقہ معروضات
کو ماسکہ قائم رکھ سکتی ہے یا ان کا پھر اعادہ و احیا ہو سکتا ہے۔ یہ حقیقت معمولی مثالوں سے
واضح ہو جاتی ہے۔ اگر میں سنگترے کے رنگ کا تصور کرنا چاہوں تو غالب یہ ہے کہ
اس کی ذہنی تصویر یا تمثال میرے سامنے آجائے گی جو اس اصل حس کا احیاء ہے جس کا
مجھ کو سنگتروں کے دیکھنے میں تجربہ ہوا تھا۔ ایسی صورت میں یہی ہوتا ہے، کہ اصل حس اپنے
غائب ہونے کے بعد ایک ایسا رجحان چھوڑ گئی تھی، جس کی وجہ سے ذہنی تمثال
پیدا ہو سکتی ہے، اور یہ پھر، اسی زرد رنگ کے خیال کی طرف لے جاتی ہے کہ جو خارجی
شے کا ایک وصف ہے۔

لیکن جو لوگ بصری تمثالات کے عادی نہیں ہوتے، ان کے لئے بھی لفظ زرد
کا مفہوم بلا ایسی متعین تمثال کے سمجھنا ممکن ہے، جو کسی زرد شے کی حسی رویت کے مشابہ ہو۔
ان کے ذہن کے لئے صرف لفظ ہی کی متعین تمثال کافی ہو سکتی ہے۔ تو کیا پھر ہم یہ کہیں کہ
لفظ ایسے مجرد خیال کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے، جو کسی طرح حسی تجربہ پر مبنی نہیں ہوتا؟
اگرچہ دعویٰ ہم اس وقت تک نہیں کر سکتے جب تک ساتھ ہی یہ کہنے کے لئے تیار نہ ہوں
کہ اگر گذشتہ زمانہ میں اس رنگ کی کوئی حس نہ ہوئی ہوتی، یا ہوتے ہی ذہن سے اس طرح
محو ہو جاتی جیسے آئینہ پر عکس پڑ کر بعد کو قطعاً محو ہو جاتا ہے تو بھی زرد رنگ کا ایسا ہی
خیال ہوتا لیکن ایسا ہونا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے قرین قیاس نظریہ یہی ہے کہ
جو رجحانات سابق حسی تجربہ سے پیدا ہوتے ہیں وہ ضرور باقی رہتے اور اپنا عمل کرتے
ہیں، گو ان سے کسی متعین تمثال یا ذہنی شبیہ کا پیدا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ کسی
ممتاز تمثال کو پیدا کئے بغیر ایک مبہم و موہوم طریقہ سے یہ مجموعی تجربہ بالذات کو متغیر
کر دے سکتے ہیں۔ اور مجھ کو ذرا بھی شک نہیں کہ یہ ایسا ہی کرتے ہیں۔ بہر حال ایسا ہو یا نہ ہو

اگر یہ رجحانات ہمارے اس وقوف میں، جو لفظ زر وسے پیدا ہوتا ہے بطور شرائط کے ضرور عمل کرتے ہیں۔

اس کے بعد اب دیکھو کہ ہم ان معنی کو کیونکر سمجھتے ہیں جو نسبتہً پیچیدہ اور اصل ادراک حسی سے دور ہوتے ہیں۔ مثلاً لفظ دولت، کہ اس لفظ کے سننے یا دیکھنے کے ساتھ ہی ہم اس کے معنی واضح طور پر سمجھ جاتے ہیں۔ پھر یہاں نفس لفظ کے علاوہ ذہن میں کسی اور حسی تمثال کا ہونا ضروری نہیں ہوتا۔ اور اگر کوئی حسی تمثال ہو تو یہ ان معنی کے تعین کے لئے جو اس لفظ سے ہم سمجھتے ہیں، قطعاً ناکافی ہوتی ہے البتہ ہمارے ذہن میں اس قسم کی کوئی تصویر ہو سکتی ہے، جیسے کہ مثلاً کسی دوکان کے سامان تجارت کی لیکن اس سے ہم ان کلی معنی کی تصویر تو اپنے ذہن میں نہیں قائم کر سکتے۔ جو لفظ دولت سے سمجھ میں آتے ہیں۔ کیونکہ یہ زیادہ سے زیادہ اس کلی کا ایک نہایت ہی حقیر جزو ہوتا ہے۔ ایک بچہ جس نے ہنوز اس کلی کا تصور قائم نہیں کیا ہے کہ لفظ دولت کو سمجھ سکے وہ کسی دوکان کے سامان تجارت کی ویسی ہی واضح تمثال قایم کر سکتا ہے جیسی کہ ہم کر سکتے ہیں، اور بعینہ یہی تمثال مختلف کلیات کیلئے مساوی طور پر کام دے سکتی ہے۔ مثلاً دولت کی طرح تجارت، دوکان اور سامان وغیرہ کے دیگر کلی مفاہیم کو بھی اس سے سمجھا جا سکتا ہے۔

تو کیا پھر اس سے ہم کو یہ نتیجہ نکالنا چاہیے کہ، لفظ دولت کے معنی کا سمجھنا ایک تمام عقلی فعل ہوتا ہے اور تجربہ احضاری کو اس میں بواسطہ یا بلا واسطہ کوئی دخل نہیں ہوتا؟ مگر جب اس پر غور کرتے ہیں کہ لفظ نے ابتداءً ہمارے لئے یہ معنی کیونکر حاصل کئے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ نتیجہ ایک بالکل بے بنیادی فرض ہے۔ بچہ تو پہلے یہ معنی اس لفظ سے اس لئے مختص کر دیئے ہیں کہ اس کو دیگر الفاظ کے ساتھ استعمال ہوتے سنا اور سیاق کلام کے مطابق کوئی نہ کوئی مفہوم نکالنے پر مجبور ہوئے لیکن اس سے تو اصل سوال اور آگے بڑھتا ہے۔ بالآخر الفاظ کو اپنے مخصوص معنی اس طرح سے حاصل ہوتے ہیں کہ یہ اُن اشیا کے ساتھ استعمال کئے جاتے ہیں جن کا حقیقی احضارات کے ذریعہ براہ راست ادراک ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ دولت کا استعمال سامان تجارت کے انباروں، زرخیز کھیتوں، چوپایوں کے گلوں وغیرہ کیلئے

استعمال ہوا ہے۔ اگر ان کے مطابق احضارات نے وہی رجحانات پیدا نہ کر دیے ہوتے اور اگر یہ رجحانات باہم گر ایتلاف پاکر ایک پیچیدہ نظام میں منسلک نہ ہو جاتے، تو ہم لفظ دولت کا مفہوم ہرگز نہ سمجھ سکتے۔ جب یہ لفظ سنائی دیتا ہے تو اس سے سابقہ رجحانات میں ایک نتیجہ خیز ہیجان برپا ہو جاتا ہے۔ اور یہی صحیح تمثالات کی عدم موجودگی میں کسی لفظ کے معنی سمجھنے کے لئے اصلی شرط ہے۔ اگر دولت کے بجائے "صحت" کا لفظ ہو تو اس سے ایک اور مختلف قسم کے پیچیدہ رجحان میں ہیجان ہوتا ہے جو اپنے مطابق دوسرے مختلف معروض کی طرف خیال کو منتقل کر دیتا ہے۔

غالباً یہ بات اتنی بین نہیں ہے کہ پیچیدہ رجحانات میں ہیجان پیدا ہونے سے تجربہ بالذات میں بھی تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ اس کا تصفیہ خود اپنے مطالعہ نفس سے دشوار ہے کیونکہ جن تجربات کا مشاہدہ مقصود ہے، وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے مبہم اور گریزپا ہوتے ہیں۔ جب ان پر غور کرنا چاہو تو یہ ذہنی تمثالات کے سلسلہ میں بدل جاتے ہیں۔ تاہم یہ کہنا زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ لفظ "دولت" کو سمجھتے وقت ہم نہ صرف کسی معروض کو عقلاً سمجھتے ہیں۔ بلکہ ایک خاص و ممتاز طور پر اس کو محسوس بھی کرتے ہیں، اور لفظ "صحت" کو سمجھتے وقت ہمارا تجربۂ بالذات اس سے ایک مختلف رنگ رکھتا ہے۔

یہ بات اس صورت میں زیادہ واضح ہوتی ہے، جبکہ ذہن غیر مربوط رجحانات میں ایک سے دوسرے کی طرف یکایک منتقل ہوتا ہے۔ اس کی عمدہ مثال ضلع جگت یا ذومعنیین الفاظ کا استعمال ہے۔ اس موقعہ پر ہم اس قسم کی ایک مثال دیتے ہیں جس کو لیمب نے سوفٹ سے نقل کیا ہے۔ آکسفورڈ یونیورسٹی کے ایک متعلم نے کسی حمال کو ایک خرگوش لے جاتے دیکھ کر یہ عجیب و غریب سوال کیا (انگریزی میں خرگوش کو ہیر کہتے ہیں اور بالوں کے لئے بھی یہی لفظ ہے اگرچہ ہجے مختلف ہیں) کہ "مہربان یہ ہیر (بال یا خرگوش) تمہارا ہی ہے یا مصنوعی بال ہیں"۔ لیمب اس موقعہ پر متحیر مزدور کی ششدر نظروں کا تذکرہ کرتا ہے۔ مگر ہم پوچھ سکتے ہیں کہ حمال کے ذہن میں اس وقت کیا واقع ہوا تھا؟ کیا یہ ایک ہی آواز کے دو معنوں کے مابین تذبذب و تصادم تھا۔ کیا یہ تذبذب و تصادم نمایاں طور پر دو مختلف تجربات بالذات کے مابین نہ تھا؟ جس کا موازنہ اس حالت سے کیا جا سکتا ہے۔ جب کہ ہم منور کمرے سے اندھیری کوٹھری میں آ جاتے ہیں، یا خشک فرش پر سے پانی کے گڑھے میں قدم جا پڑتا ہے

ایک دوسری مثال ہم اُس تغیر سے دے سکتے ہیں، جو ہمارے تجربہ میں بحیثیت مجموعی اُس وقت واقع ہوتا ہے۔ جب ہم مثلاً دیکھتے ہیں کہ الماری میں ایک کتاب بہت ہی خوبصورت جلد کی رکھی ہے، لیکن جب قریب جاکر اس کو اُٹھاتے ہیں تو یہ لکڑی یا پتھر کا ایک ٹکڑا ثابت ہوتی ہے۔ یہ احضاری اختلافات جن کا مبہم طور پر ہم کو تجربہ ہوتا ہے آسانی سے کیوں قابل شناخت نہیں ہوتے ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ غیر محسوس مدارج میں رونما ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی کتاب کو پڑھتے وقت کسی خاص جملہ پر پہونچکر ہمارا مجموعی تجربہ جو کچھ ہوتا ہے، وہ زیادہ تر اس کتاب کے مضمون سے متعلق ہمارے ابتدائی خیال اور اس تمام قصہ کے پڑھنے پر مبنی ہوتا ہے جو اس خاص جملہ تک پہنچنے سے قبل ہم پڑھ چکے ہوتے ہیں۔ ہر لفظ یا جملہ بذات خود مجموعی ارتسام کے پیدا کرنے میں بہت ہی کم حصہ رکھتا ہے، لہذا جو فرق یہ بذات خود پیدا کرتا ہے اس کی علیحدہ تمیز نہیں ہوسکتی۔

مبہم احضارات کا، جن سے ہم یہاں بحث کررہے ہیں، تحت الشعوری حس کے نظریہ سے کیا تعلق ہے؟ کہا جاتا ہے کہ اُن میں کوئی اہم فرق نہیں، یا اگر ہے بھی تو صرف اس قدر کہ ایک حالت میں تو ہم کو ایسی حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، جن میں امتیاز نہیں ہوسکتا، اور دوسری میں ایسے تمثالات کا تجربہ ہوتا ہے، جن میں امتیازات نہیں ہوسکتے۔ مثلاً میں جب لفظ دولت کو سنتا اور سمجھتا ہوں تو اس وقت درحقیقت میرے ذہن میں اُن خاص حسی تجربات کا جن کے ذریعہ میں نے اس لفظ کے معنی سمجھنا سیکھے ہیں، ایک جداگانہ تحت الشعوری احیاد ہوتا ہے۔

مگر یہ دعویٰ درست نہیں معلوم ہوتا کیونکہ اس میں ایک اہم فرق نظر انداز کردیا گیا ہے۔ جب مجھ کو سامعہ، باصرہ، یا لامسہ کی ایسی حسوں کا خیال آتا ہے، جن کا پہلے تجربہ تو ہوا تھا لیکن خیال نہیں کیا تھا، تو اس وقت میں عموماً اس بات سے آگاہ ہوتا ہوں کہ ہاں یہ پہلے تجربہ میں آچکی ہیں، البتہ خیال نہیں کیا تھا، لیکن جب میں لفظ دولت کی جزئی تفصیلات معلوم کرنے کے لئے اس کی طرف توجہ کرتا ہوں تو ایک مختلف نتیجہ پر پہنچتا ہوں۔ یہ سچ ہے کہ اگر میں اپنی تحقیق کو کافی دور تک لے جاؤں، تو ذہنی تمثالات کے مجموعوں اور سلسلوں تک پہنچ جاتا ہوں۔ مگر ان کے متعلق میں یہ نہیں سمجھتا ہوں کہ یہ ذہن میں خیال کرنے سے پہلے موجود تھے۔ بلکہ الٹا مجھ کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ یہ پہلے سے موجود نہ تھے اور جس وقت

میں نے اُن کو جانا ہے، یہ پہلے پہل بس اسی وقت شعور میں رونما ہوئے ہیں۔ ایک معمولی واقعہ لو۔ جب ہم متعین تفصیلات یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً کسی شخص کا نام " تو جس شے کے یاد کرنے کی کوشش ہوتی ہے، اولاً کبھی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس نوک زبان پر ہے، اور کبھی ذہن سے بالکل اتر جاتی ہے، اور اس طرح پھر کچھ دیر بعد شاید واضح شعور میں آجاتی ہے۔ بعض اوقات جب ہم سے کالج کے کسی ساتھی کا نام دریافت کیا جاتا ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ اس وقت یاد نہیں پڑتا، لیکن اگر کوئی نام سے تو بتا دوں گا کہ ہاں یہی ہے یعنی ہم اس امر سے آگاہ ہوتے ہیں کہ اگر نام سن لیں تو پہچان سکتے ہیں۔ گو فی الحال خود ہم اس کو یاد کرنے سے قاصر ہیں[1]۔ اس قسم کی مثالوں میں نام کے متعلق ہمارا سابق تجربہ موجودہ تجربہ میں ایک خاص طور پر ترجمہ ضرور کرتا ہے۔ ساتھ ہی یہ امر بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ نام کی اس وقت تک کوئی تمثال پیدا نہیں ہوتی، جب تک کہ ہم اس یاد کرنے کی کوشش میں کامیاب نہیں ہو جاتے۔

الغرض، تمثالات خواہ واضح ہوں یا تحت الشعوری، اتنا یقینی ہے کہ پیچیدہ رجحان کا تہیج تمام تر یا زیادہ تر ان تمثالات ہی کے ذریعہ سے ہماری شعوری زندگی کو متاثر نہیں کرتا، اور نہ ان اشیا کے خیال کی لازمی شرط ہوتا ہے جن کا براہ راست تجربہ نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ایسے تجربات کو ابھار کر بھی عمل کرتا ہے کہ جو مبہم اور ناقابل بیان ہوتے ہیں، اور جن کو غیر تمثالی احضارات کہا جا سکتا ہے۔

بعض اوقات ہمارا ذہن جس شے پر متوجہ ہوتا ہے اس کے لئے صرف اس قسم کے مبہم و غیر مشکل احضارات ہی زیادہ مناسب ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ خیال کی روانی کے ساتھ عموماً یکے بعد دیگرے تمثالات کا ایک سلسلہ ہوتا ہے، جو اگر کسی اور شے کے نہ ہوں تو کم از کم الفاظ ہی کے ہوتے ہیں، لیکن یہ تمثالات یکے بعد دیگرے بالکل مسلسل نہیں ہوتیں۔ بلکہ بیچ بیچ میں رخنے بھی ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ رخنے یا وقفے تمثالات سے خالی ہوتے ہیں، تاہم خلائے محض نہیں ہوتے، ان وقفوں کو تجربات بالذات پر کرتے ہیں جو مبہم و غیر ممیز ہونے کے باوجود، ایک خاص نوعیت رکھتے ہیں۔ مثلاً لکھتے وقت جب مجھ کو یہ غور کرنا پڑتا ہے کہ اب کیا لکھوں، تو اس وقت گو میرا ذہن بہت ہی مشغول ہوتا ہے اور مضمون زیر تحریر کی نوعیت کے اعتبار سے میں ایک بالکل ہی خاص قسم کا احساس رکھتا ہوں، تاہم یہ ممکن ہے

[1] وارڈ ص ۵۶

ایسی حالت میں متعین تمثال ذہن کے سامنے ایک بھی نہ ہو سطح ذہن پر کسی شے کی موجودگی کے بغیر اس کی گہرائیوں میں تلاطم برپا ہو سکتا ہے۔ قدیم اور بالخصوص انگریز علما نفسیات میں یہ ایک بڑا نقص ہے کہ وہ ذہنی زندگی میں اس قسم کی مبہم حالتوں کی اہمیت کا اندازہ کرنے سے قاصر ہیں۔ اس غلطی کی اصلاح میں پروفیسر جیمس نے سب سے زیادہ خدمت انجام دی ہے۔ اس کی کتاب "اصول نفسیات" کے مندرجۂ ذیل اقتباس میں اچھی طرح باختصار اس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے۔ "روایتی نفسیات کی متعین تمثالات ہماری حیات ذہنی کا بہت ہی تھوڑا حصہ ہوتی ہیں۔ روایتی نفسیات کی حالت اس شخص کی سی ہے۔ جو یہ کہتا ہو کہ دریا میں صرف مٹکوں، گھڑوں، پیپوں پانی ہوتا ہے۔ حالانکہ اگر اس میں فی الحقیقت گھڑے اور مٹکے ہوتے تو بھی ان کے بیچ میں سے پانی برابر بہتا رہتا۔ اسی طرح ذہن کی ہر متعین تمثال گویا ایک بہتے ہوئے دریا میں ڈوبی ہوتی ہے جس کا پانی اس کے اردگرد بہتا رہتا ہے اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید کے تعلقات کی حس ہوتی ہے، جو پتہ دیتی ہے کہ یہ کہاں سے آئی ہے یہ کس طرف جائے گی۔ تمثال کی اصلی اہمیت و معنویت، اس کے ساتھ کے انہی قریب و بعید تعلقات پر مبنی ہوتی ہے، جو اس کے جلو میں رہتے ہیں یا یوں کہو کہ جو اس کے ساتھ مل کر اس کا گوشت و پوست بن جاتے ہیں۔ یا اس کی رگ و پے میں سرایت کر جاتے ہیں۔

۳۔ ماسکہ اور تسلسل غرض جو رجحانات ذہنی ارتقا میں اہم حصہ رکھتے ہیں، وہ اگر تمام تر نہیں تو زیادہ تر تو ضرور شعور توجہی پر مبنی ہوتے ہیں، نہ کہ تحت الشعوری پر۔ لہٰذا اس اعتبار سے ایک مجموعی معروض کی طرف مسلسل توجہ، اور ایک معروض سے دوسرے کی طرف انعطاف توجہ دونوں کو ماسکہ، ائتلاف، و اعادہ کی شرائط سمجھنا چاہیئے۔ لیکن ایک ہی مجموعی معروض کی طرف مسلسل توجہ کرنا ایک خاص اہمیت رکھتا ہے، کیونکہ یہ اس شے کو پیدا کرتا ہے جس کو ہم مجموعی رجحان کہہ سکتے ہیں، اور جو سارے عمل کا مجموعی نتیجہ ہوتا ہے مزید برآں خود مسلسل توجہ کا امکان در اصل اسی رجحان کی ترقی پذیر پیدائش پر مبنی ہے، جس میں ہر مجموعی معروض کے ارتقا کا ہر درجہ شریک ہوتا ہے۔ کسی غایت کی طرف ترقی کا انحصار تمام تر سابق عمل کے بقایائے نتائج پر ہوتا ہے جو بعد کے تغیر کے لئے بمنزلہ بنیاد کے ہوتے ہیں۔ علی ہذا اس حالت میں تسلسل غرض صرف اسی حد تک ممکن ہوتا ہے، جس حد تک کہ عمل توجہ کے مدارج مابعد کا مدارج ماقبل کے بقیہ مجموعی رجحان سے متعین و مشخص ہوتا ہے۔ ساتھ ہی خود یہ مجموعی

رجحان نئے احضارات سے تغیر پذیر ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ کی مندرجۂ ذیل مثال سے اس کی فی الجملہ توضیح ہوتی ہے۔

فرض کرو کہ چند منٹ کے عرصہ میں ہم کسی عجیب و غریب پھول پر چھ مرتبہ نظر ڈالتے ہیں اس سے ہم کو اتنے پیچیدہ احضارات نہیں ہوتے جن کو حرفی علامات میں ہم ف، ف۲، ف۳ سے ظاہر کرسکیں۔ بلکہ پہلی مرتبہ صرف اس کے ایک عام خاکہ کا وقوف ہوتا ہے۔ اس کے بعد پنکھڑیوں کا پھر اس کے بعد ڈنڈی کا وقس علیٰ ہذا اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ پہلے وقوف باقی رہتے ہیں۔ اور بعد کے وقوف ان پر ترقی و اضافہ ہوتے ہیں۔

جہاں تسلسل غرض پایا جاتا ہے، وہاں اس مثال سے ماسکہ کے فعل کی نہایت عمدگی کیساتھ توضیح ہوتی ہے۔ لیکن یہ صرف جزئی طور پر اور ایک خاص صورت کی توضیح ہوتی ہے۔ کیونکہ مثال بالا کی نوعیت ایسی ہے جس میں سابق فہم کا مابعد کی فہم میں ایک ہی ہم زماں مجموعہ مرکب کے مختلف و ممتاز اجزا کی حیثیت سے اعادہ ہوتا ہے۔ خود اس عمل کا جس پر سابق فہم و حصول مبنی تھی اعادہ نہیں ہوتا۔ اس لئے گذشتہ تجربہ کے بقیہ رجحان کی بنا پر اس کی ضرورت ہی نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ ان میں مزید ترقی یعنی مجموعی احضار میں مزید امتیاز و تحدید کی گنجایش ممکن ہے۔ لیکن اُن مزید امتیازات کے ساتھ پُرانے امتیازات بھی ملے ہوتے ہیں۔ سابقہ رجحانات عمل کے مختلف طریقوں میں سے یہ ایک طریقہ تھا۔ لیکن ظاہر ہے کہ ان کے عمل کا صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے۔ تجربۂ ماضی کے بقیہ اثرات، موجودہ تجربہ کو متاثر بھی کرسکتے ہیں اور خود بھی اس سے متاثر ہوتے ہیں، مگر اسی تاثیر و تاثر کے لئے موجودہ شعور کی حالت میں گذشتہ تجربہ کی تفصیلی جزئیات کا اعادہ نہیں ہوتا۔

ایک ہی تہیج کی موزوں تکرار کا اثر خاص طور پر مفید ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر بعد کے ارتسام کا خارجی مشابہ برابر ایک ہی ہوتا ہے اس لئے دوران عمل میں شعور کے اندر جو تغیرات ہونگے وہ لازماً ماسکہ پر مبنی ہوں گے۔ یعنی اس مجموعی رجحان پر جس کو گذشتہ ارتسامات اپنے بعد چھوڑ گئے تھے۔ فرض کرو کہ مہیج طبعی یا خارجی کا سلسلہ ا، ا، ا ہے اور ذہنی حالتوں کا اِ، اِ، اِ محض یہ بات کہ ا شعور کے سامنے بطور ارتسام اول کے اعادہ یعنی اسی قسم کی دوسری شے کے آتا ہے، اس میں اور ا میں ایک اہم فرق پیدا کردیتی ہے لیکن اس کے علاوہ، ممکن ہے کہ اس سلسلہ کی ترقی کے ساتھ، بتدریج تغیر ہوتا چلا جائے،

یہاں تک کہ ایک ایسا نکتہ آجائے، جہاں سے ہر نیا ارتسام، گذشتہ ارتسامات کے مجموعی نتیجہ کے مقابلہ میں اس قدر خفیف اثر پیدا کرے جس کی تمیز نہ ہو سکے۔

توجہ پیما پر جو اختبارات کئے جاتے ہیں، اس سے یہ حقیقت بخوبی صاف ہوجاتی ہے ان اختبارات سے یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ ایک قسم کی یکے بعد دیگرے آنیوالی اشیا میں سے کتنی کو بطور مجموعۂ واحد کے سمجھا جا سکتا ہے۔ ثابت یہ ہوا ہے کہ آٹھ آوازوں تک جو یکساں وقفوں کے بعد مسموع ہوتی ہوں (فرض کرو چوتھائی سکنڈ کے بعد) ذہن انکے مجموعہ کو اس سے بڑے یا چھوٹے مجموعہ سے تمیز کر سکتا ہے۔ اس اختبار میں گننے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سلسلہ کے اختتام پر ان یکے بعد دیگرے یا پیہم آوازوں کا ایک ساتھ امتیاز نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ علانیہ ایک مجموعی اثر ہوتا ہے۔

دارالتجربہ کے ان مخصوص اختبارات سے قطع نظر کرکے بھی ہر شخص نہایت آسانی کے ساتھ اس دعوی کی تصدیق کر سکتا ہے، کہ موزوں قسم کے متوالی سلسلوں کو ان کے اختتام بعد بہ حیثیت مجموعی سمجھا جا سکتا ہے اور اس سمجھنے کے وقت ذہن کو ان کے اجزا ترکیبی کی علحدہ علحدہ تمیز و اعادہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ چنانچہ چلتے وقت ہم اپنے قدموں کو ممتاز مجموعوں میں تقسیم کر سکتے ہیں اور بغیر گنے ہوئے اس بات سے واقف ہو سکتے ہیں کہ کب ایک مجموعہ یا سلسلہ ختم اور دوسرا شروع ہوا۔ حتی کہ اس قسم کے سلسلہ میں جتنے قدم شامل ہوتے ہیں ان کی تعداد کا جاننا بھی ضروری نہیں ہوتا۔ ہم بغیر گنے چند قدم چل کر پھر آگے چلنے میں یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ ایسے ہی چند قدموں کا سلسلہ کہاں کہاں ٹوٹتا یا ختم ہوتا ہے۔

اب تک ہم نے صرف ایسے ارتسامات سے بحث کی ہے جو طبعی طور پر یکساں ہوتے ہیں، لیکن موزوں سلسلوں کی اہم ترین مثالیں وہ ہیں، جن میں بعض باتوں کی یکسانی کے ساتھ بعض میں اختلاف بھی ہوتا ہے۔ مثلاً نظم میں دیکھو کہ وزن یا زمین کی کم و بیش یکسانی کے ساتھ الفاظ وغیرہ کے اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔ میر یا مرزا کا کوئی شعر سنتے وقت یہ ضروری نہیں کہ کسی وقت شعور کے سامنے واقعتاً ایک سے زیادہ لفظ موجود ہوں۔ تاہم یہ ایک لفظ پورے شعر یا ایک کل کا جز معلوم ہوتا ہے، اور اپنے مقام کے اعتبار سے اس کل میں ایک خاص حیثیت رکھتا ہے۔ لفظ "احوال" کی آواز شعور کے لئے اس جملہ میں یا لغت میں اس سے بالکل مختلف حیثیت رکھتی ہے جو میر کے اس شعر میں رکھتی ہے، کہ

ظلمت ہے، دوئی کی تجھ سے احول
آخر ہے، وہی، وہی ہے اول[۱]

ذرا لفظ "احول" کے بجائے لفظ "حال" کو کہہ دو تو نتیجہ صرف یہی نہیں ہوتا کہ ہم نے ایک لفظ کے بجائے دوسرا لفظ رکھ دیا بلکہ غلط لفظ کے آجانے سے شعر کی ساری موزونیت برباد ہو جاتی ہے۔

جو بات نظم پر صادق آتی ہے، وہ اس سے بھی زیادہ بیّن طور پر موسیقی پر صادق آتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ گانا سنتے وقت ہم کو وقوف صرف آخری سُر ہی کا ہو، لیکن ایک معنی کر کے اس میں پورا نغمہ موجود ہوتا ہے کیونکہ یہ شعور کے سامنے ایک خاص مجموعہ کا جزو ہونے کی حیثیت سے آتا ہے اور اس مجموعہ میں اپنے مقام کے اعتبار سے ایک خاص نوعیت حاصل کر لیتا ہے۔ گذشتہ سُروں کے موزوں تسلسل سے جو مجموعی رجحان پیدا ہوا تھا وہ سامعہ کے نئے ہیجان کے ساتھ مل کر عمل کرتا ہے، اور اس کے بعد جو حالت شعور رونما ہوتی ہے وہ دونوں عوامل کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک دوسرے پر موثر ہوتا ہے۔ اب اگر اس کے بجائے غلط سُر نکالا جائے تو یک لخت سارا نغمہ برباد ہو جاتا ہے۔ کسی سُر کو ضرورت سے زیادہ طول دینے سے بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ غرض اس سارے عمل کے دوران میں کل کا تعیّن اجزا سے اور اجزاء کا تعین کل سے ہوتا ہے۔

کوئی جملہ یا پیرا پڑھتے وقت جب ہم آخری لفظ پر پہنچتے ہیں، تو اس وقت اس جملہ کا پورا مدعا ذہن کے سامنے ہوتا ہے۔ مگر یہ صرف عمل ماضی کے مجموعی اثر کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے، ورنہ درحقیقت جو شئے براہ راست سامنے ہوتی ہے، وہ تو محض آخری لفظ اور اس کا مفہوم ہے۔ اسی طرح کتاب کی ایک فصل یا باب کا مجموعی اثر دوسری فصل یا باب کے معنی کی تحدید و تعیین کرتا ہے۔ اس نہایت پیچیدہ مثال کے ساتھ ہم ایک نہایت آسان و سادہ واقعہ سے مثال دے سکتے ہیں۔ الفاظ ذیل کو ادا کرو "غایت" "عنایت" "کفایت" "حمایت" یہ سب لفظ ایک ہی آواز پر ختم ہوتے ہیں۔ جب ہر لفظ کے تلفظ کو ختم کر چکتے ہیں یا ختم کر چکنے کے قریب ہوتے ہیں تو حس کا جو خاص حصہ شعور کے سامنے ہوتا ہے، وہ، وہ آخری آواز ہوتی جو ان سب الفاظ میں مشترک ہے۔ اس سے ماقبل کی آوازیں جن میں ان کے مابین اختلاف ہے وہ شعور سے محو ہو چکتی ہیں۔ مگر اس کے باوجود ہم کو اس امر کا علم برابر رہتا ہے کہ ہم نے فلاں لفظ ادا کیا اور فلاں نہیں۔ مثلاً غایت کہا ہے اور عنایت ابھی نہیں کہا ہے، وقس علیٰ ہٰذا

[۱] اصل کتاب میں ملٹن و ورجن کا نام اور ٹینیسن کا ایک شعر نقل کیا گیا ہے۔

یہ صرف اسی وجہ ہو سکتا ہے کہ ہر لفظ کی صورت میں جب آخری آواز ادا ہوتی ہے، تو شعور اس سے ماقبل کی آوازوں کے مجموعی اثر سے متاثر ہوتا ہے۔

ذہنی ارتقا کے ابتدائی مدارج میں مجموعی رجحانات فعلی حرکات کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً بچہ پکڑنا سیکھتا ہے، جس میں آنکھیں اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔ اول ہی اول اس کو پکڑنا نہیں آجاتا بلکہ مسلسل کوششوں کے بعد رفتہ رفتہ یہ قوت آتی ہے۔ اس دوران کوشش میں جو تجربات لمس و بصر کی فعلی حرکت سے حاصل ہوتے ہیں، وہ ایک ایسا مجموعی رجحان پیدا کر دیتے ہیں، جو پوری طرح منضبط ہو جانے کے بعد بچہ کو ان اشیاء کا قصد کرنے اور پکڑنے کے قابل بنا دیتا ہے، جو اس کو اپنی پہنچ کے اندر نظر آتی ہیں۔ ایسے ہی طریقوں سے حسی تجربات خاص خاص مجموعوں اور نظامات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں جو اپنی وحدت میں اپنے ساتھ کے دیگر حسی تجربات سے ممتاز سمجھے جاتے ہیں۔

یہی جسم اور آلات حس کے ان افعال پر صادق آتا ہے جن سے بچہ بولنا چلنا وغیرہ اور مختلف محسوسات کو شے واحد قرار دینا سیکھتا ہے، مثلاً رنگ وغیرہ کے خاص خاص مختلف محسوسات کا مجموعہ ہی وہ شے واحد قرار پاتی ہے جس کو سنگترہ کہا جاتا ہے۔ شکر کا دیکھنا ابتداءً اس کے ذائقہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بلکہ اس مرئی شکر کو ہاتھ میں لے کر منہ میں رکھنے کے فعل سے وہ واحد پیچیدہ درک حاصل ہوتا ہے، جس کی بنا شکر کے دیکھنے سے اس کی شیرینی کے معنی حاصل ہوتے ہیں۔

۴۔ معنی کا ابتدائی اکتساب

ابتدائی عمل ماسکہ ایک ایسی شے کو متلازم ہوتا ہے جس کو ہم معنی کا ابتدائی اکتساب کہہ سکتے ہیں۔ پچھلی فصل کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ (۱) ہر ایسی توجہ میں، جو تسلسل غرض کے ساتھ ممتاز مدارج کے ایک سلسلہ پر بھی مشتمل ہو، رفتہ رفتہ ایک مجموعی رجحان پیدا ہو جاتا ہے، جو گذشتہ ذہنی تغیر کا نتیجہ اور آئندہ تغیر کا ایک سبب ہوتا ہے (۲) گذشتہ ذہنی عمل کا اثر مابعد اس عمل کا از سر نو اعادہ نہیں ہوتا، بلکہ یہ محض باقی قائم رہتا ہے (۳) اس کی بقا یا قیام کے لئے حس یا تمثال ذہنی کے اُن اجزا کا قیام یا اعادہ ضروری نہیں ہوتا جو ابتداءً اس کی پیدائش میں شریک عمل تھے بلکہ محض ان کے نتائج باقی رہتے ہیں۔ اگر ہم حسی تجربہ

لے جیسا کہ لفظ ماسکہ سے ظاہر ہوتا ہے جس کے معنی قائم باقی رکھنے والی قوت کے ہیں۔ خ

یا تصوری تمثال کے خاص خاص اجزائے نتائج کو ا، ب، ج، د، فرض کریں تو اس طریقہ سے مجموعی عمل صحیح طور پر ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ جب ب کا وقوع ہوتا ہے تو شعور کی نتیجہ حالت ب اور اس ماقبل رجحان یا اثر مابعد کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جو ا نے چھوڑا ہے۔ اسی طرح جب د کا وقوع ہوتا ہے، تو شعور کی نتیجہ حالت د پر اور اس ماقبل رجحان کے باہمی عمل پر مبنی ہوتی ہے جو ا، ب، اور ج نے چھوڑا ہے۔ لہٰذا ہم ا کے اثر مابعد کو م اور ا و ب کے اثر مابعد کو م فرض کر سکتے ہیں، و کذا الک الخ اور اس طرح پورے سلسلہ کو صحیح طور پر ا، ب م، ج م، د م سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔

اب دیکھو، جم، کس شے کو ظاہر کرتا ہے؟ اور شعور کا وہ کونسا تغیر ہے جس پر یہ دلالت کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اس تعلق پر دلالت کرتا ہے جو ب، ج، د، خاص خاص اجزا کو اس کل کے ساتھ ہے، جس کے یہ اجزا ہیں۔ جو کلی لفظ کسی نہ کسی طرح شعور کی اس حالت کے ظاہر کرنے کے لئے مناسب ہو سکتا ہے، وہ حرف 'معنی' کا لفظ ہے۔ لہٰذا م سے مراد معنی ہے۔ ایک ہی مجموعی معروض پر مسلسل توجہ جس معنی کو اصلاً متضمن ہوتی ہے، اس کو ہم "ابتدائی اکتساب" معنی سے تعبیر کر سکتے ہیں تاکہ ان میں اور اُن معنی میں جو ائتلاف و اعادہ پر مبنی ہوتے ہیں امتیاز کیا جا سکے۔

یہ بات بھی اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینی چاہئیے کہ یہاں صرف حصول معنی پر بحث ہے۔ جس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ تمام معنی اکتسابی ہی ہوتے ہیں۔ مثلاً مذکورہ بالا قسم کے اعمال سے جو ایک خاص بصری حس حاصل ہوتی ہے اس کو ہم سنگترے کے معنی دیتے ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بصری حس میں (اُن معنی کے علاوہ جو اس کو دیگر احضارات کے تعلق سے حاصل ہو سکتے ہیں) بجائے خود کوئی ذاتی معنی نہیں ہوتے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ جب حس بصری کافی طور پر واضح ہوتی ہو تو کسی نہ کسی خارجی معروض کے ساتھ تعلق کو بھی مستلزم ہو۔ مثلاً زرد رنگ کی حس کے ساتھ کسی نہ کسی زرد شے کا خیال ہوتا ہے۔ لیکن دوسری طرف کسی زرد شے کے متعلق ہمارا یہ سمجھنا کہ یہ کھردری ہے، رسیلی ہے اور ایک خاص قسم کی خوشبو اور ذائقہ رکھتی ہے۔ یہ چیزیں بصری احضار کے اصلی معنی کا جز نہیں ہوتی ہیں۔ بلکہ اکتسابی معنی ہیں جو پہلے پہل ابتدائی مسک کے ذریعہ توجہ کے طبعی تسلسل سے حاصل ہوئے تھے۔

۵۔ ائتلاف و اعادہ

جب میں کسی پھول کو پہلے پہل دیکھتا ہوں اور اس کا نام مجھ کو بتایا جاتا ہے، تو پھر اس کے بعد جب اس نام کو سنتا ہوں، اس وقت پھول کی تصویر میرے ذہن کے سامنے آجا سکتی ہے گو درحقیقت یہ پھول موجود نہ ہو۔ اب فرض کرو کہ پھول کے اصل ابتدائی ادراک نے اپنا کوئی اثر نہ چھوڑا ہوتا یعنی یہ میرے ذہن پر کوئی پائیدار نتیجہ کئے بغیر نقش برآب کی طرح فنا ہوگیا ہوتا تو یہ حالت بھی میرے لئے پھول کے سرے سے نہ دیکھنے ہی کے برابر ہوتی اور اگر ذہن میں کوئی شئے عمل کرنے کیلئے نہ ہوتی یعنی گذشتہ تجربہ آئندہ تجربہ کے لئے کوئی کافی اثر نہ چھوڑتا تو محض نام کا سننا بیکار ہوتا۔

لیکن اس صورت میں ابتدائی ماسکیت ہی کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس میں سابقہ حالتوں کے محض مجموعی اثر سے کچھ زیادہ شامل معلوم ہوتا ہے، جو بعد کی حالتوں کا تعین کرتا ہے۔ یعنی اس میں ماسکہ ائتلاف و اعادہ کے ذریعہ سے عمل کرتی ہے۔ اصل تجربہ کی خاص نوعیت، جس کو ہم پھول کا ادراک کہتے ہیں، جزوی طور پر یہ ذہنی تمثال میں پھر بحال ہو جاتی ہے جس کو اصطلاحاً ہم یہ کہتے ہیں کہ نام سے تمثال ذہنی کا اعادہ ہوتا ہے۔ یہ اعادہ ائتلاف کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پھول کا اصل ادراک اور ساتھ ہی اس کا نام سننا، ایک ہی مسلسل شعوری عمل کے دو جزو تھے۔ اس لئے جب نام دوبارہ سنائی دیتا ہے تو اصل ادراک کے بعد جو ذہنی رجحان باقی رہ گیا تھا یہ اس کو از سر نو تہییج کر دے سکتا ہے اور اس طرح تہییج کر دے سکتا ہے کہ پھول کی تمثال ذہن کے سامنے آجائے، گو اصلی پھول حواس کے سامنے موجود نہ ہو۔

چونکہ محض یہ واقعہ کہ شعور میں کسی قسم کا تغیر واقع ہو چکا ہے، اس تغیر کے دوبارہ وقوع کو ممکن بنا دیتا ہے۔ اس لئے ماسکہ اعادہ کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ ہر جزئی صورت میں اعادہ کا عام امکان زیادہ تر ائتلاف کے ذریعہ سے معرض عمل میں آتا ہے اگر خود تجربہ کا اعادہ کرنا ہو تو تجربۂ ماضی اپنے بعد جو رجحان چھوڑ گیا تھا اس کا دوبارہ تہییج ہونا ضروری ہے، یہ دوبارہ تہییج اگرچہ ہمیشہ نہیں لیکن اکثر کسی احضار کے ذریعہ عمل میں آتا ہے، جو ایسے احضار سے مشابہ ہوتا ہے، جو اس تجربہ کے ساتھ جس کا اعادہ ہونے والا ہے ایک ہی جملہ مجموعی عمل کے جزکی حیثیت سے واقع ہوا تھا۔ یا یوں کہو کہ بحال کا عمل اعادہ کردہ

اور اعادہ کرنے والے احضار کے گذشتہ ایتلاف پر مبنی ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا مثال میں پھول کے اور اک اور اس کے نام کے مابین ایتلاف پایا جاتا ہے۔ نام کی تکرار ایتلاف کے ذریعہ سے غیر موجودہ پھول کی تمثال کا احیاء کر دیتی ہے۔

۶۔ اعادتی معنی	اصل تجربہ کی کم و بیش جس نسبت سے مکمل و مستقل طور پر تکرار ہوتی ہے اسی نسبت سے اعادہ کی بہت سی شکلیں اور بہت سے مدارج

ہوتے ہیں۔ لفظ اعادہ کے اطلاق کے لئے کم از کم جو کچھ پایا جانا چاہیئے وہ ایک نہایت ہی اہم عمل ہے جس کو ہم احیائے معنی کہہ سکتے ہیں۔ ہم کو جو معنی پہلی بار حاصل ہوتے ہیں اور جن کا پھر بعد میں احیاء ہوتا ہے، یہ دونوں دو ممتاز چیزیں ملتی ہیں۔ ابتدائی حصول معنی ہر ایسے سلسلہ کے پہلے وقوع کے ساتھ موجود ہوتا ہے جس میں تسلسل غرض پایا جاتا ہو۔ بخلاف اس کے ثانوی یا احیائی معنی اس کی تکرار کے ساتھ ہوتے ہیں اور ان کا انحصار اس امر پر ہوتا ہے کہ پہلے وقوع ہو چکا ہے ا، ب م، ج م، د م، کے سلسلہ میں د کے معنی اس کے پہلے وقوع میں ا، ب، ج، کے مجموعی رجحان کی بناء پر م کے ہوتے ہیں۔ اب فرض کرو کسی آئندہ موقع پر بحیثیت مجموعی کل عمل کی پھر تکرار ہوتی ہے اس کا آغاز ا سے ہوتا ہے مگر اس دفعہ ا اس مجموعی رجحان کو تہیج کر دیتا ہے جو ا، ب م، ج م، د م، کے سارے سلسلے کے گذشتہ وقوع سے پیدا ہوا تھا۔ اس لئے اب در اصل آغاز ا سے نہیں ہوتا بلکہ ا م سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر ا مکتسبہ معنی کا ایتلاف کے ذریعہ سے اعادہ کرتا ہے۔

اب آؤ ذرا تان کی مثال پر غور کریں۔ جب ہم اس کو پہلی بار سنتے ہیں تو یہ ہر منوالی شعور کے لئے ایک ایسی معنویت و قیمت رکھتا ہے، جو اس کو کل کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ اس تان کی اس قدر تکرار ہوئی ہے کہ ہم کو اس کی بخوبی شناخت ہو گئی ہے۔ اب آئندہ اس شناخت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ سارے مجموعہ کو دہرایا جائے، بلکہ اس کا ایک جز سنتے ہی تم پہچان جاؤ گے کہ کونسی تان ہے یعنی یہ جز کل کے بجائے یا اُس کے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ اور اگر تم کو صرف تان کی شناخت ہی سے غرض ہے تو آگے پڑھنا یا جو کچھ آگے آنے والا ہے اس کا ذہنی اعادہ تک غیر ضروری ہوتا ہے اسی طرح اگر میں یہ کہنا شروع کردوں "دوا کن دو، دو دونا" تو مجھ کو آگے

پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اگر سننے والا پہاڑے جانتا ہے تو کل کے اعادہ کے بغیر ہی وہ جان جائے گا کہ آگے کیا ہے۔ اس تھے لئے سلسلہ کی ابتدا ہی پورے سلسلہ کے مساوی ہے جس کی وجہ صرف یہی ہے کہ چونکہ یہ کل کے معنی رکھتا ہے اس لئے کل کو بالتفصیل دُہرانا فضول ہے۔

اب ہم ایک ایسی مثال لیتے ہیں جو شعوری زندگی کی بالکل ادنیٰ سطح سے تعلق رکھتی ہے مرغی کا بچہ انڈے سے نکلنے کے بعد بلا کسی سابق تجربہ کے چھوٹی چیزوں پر چونچ مارنے ان کو اٹھانے اور نگلنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ ایک طلبی عمل ہے، جس کی غایت اشتہائے غذا کو رفع کرنا ہوتی ہے لیکن شروع شروع میں مرغی کا بچہ کھانے اور نہ کھانے والی چیزوں میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ یہ امتیاز اس کو تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ ابتداءً یہ تمام کپڑوں مکوڑوں پر بلا امتیاز چونچ مارتا ہے۔ ایک خاص قسم کا کیڑا ہوتا ہے جس کو شنجرفی کیڑا کہتے ہیں۔ جب یہ پہلی بار مرغی کے بچہ کے آگے ڈالا جاتا ہے تو وہ اس قسم کی دوسری چیزوں کی طرح اس پر بھی چونچ مارتا ہے لیکن اسکو اچھی طرح سے پکڑتے ہی فوراً نہایت نفرت کے ساتھ پھینک دیتا ہے پھر جب دوبارہ یہ کیڑا سامنے آتا ہے تو وہ اس کو مشتبہ نظروں سے دیکھتا ہے، اور اٹھانے سے باز رہتا ہے اب دیکھو اس مثال کی صورت وقوع کیا ہے؟ ہوتا یہ ہے کہ شنجرفی کیڑے کا دیکھنا اس مجموعی رجحان کو تہییج کر دیتا ہے، جو اس کو پکڑنے اور پھر نفرت سے پھینکدینے کا گذشتہ تجربہ کے بعد چھوڑ گیا تھا۔ اس طرح ان تجربات کے اثر کا احیار ہوتا ہے۔ شنجرفی کیڑے کا دیکھنا اس کے مکتسبہ معنی کا احیار کر دیتا ہے یعنی یہ اُن تجربات پر دلالت کرتا ہے، جو پہلی مثال سے حاصل ہوئے تھے، اور چونکہ اس سے مراد وہی گذشتہ تجربات ہوتے ہیں، اس لئے ان کا واقعی اعادہ کم وبیش غیر ضروری ہو جاتا ہے۔ اور شنجرفی کیڑے کا نفس دیکھنا ہی تمام گذشتہ تجربات کے مساوی ہو جاتا اور ان کی جگہ پر کام دیتا ہے۔

جب ایک شے سے دوسری شے مراد ہو، تو بعض اغراض وضروریات کے لئے یہ دوسری کی جگہ پر کام بھی دے سکتی ہے۔ اگر ا، ب کے معنی دیتا ہے تو اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ب ہمیشہ ا کے ساتھ ساتھ رہتا ہے۔ یہ تو ایسا ہی

ہو گا، جیسے کوئی کہے کہ دس روپئے کے نوٹ کے ساتھ ہمیشہ چاندی کے دس روپیوں کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ یہ نوٹ دس روپیوں کے بجائے چلتا ہے۔ اسی طرح شہد کی مکھی کا محض دیکھنا، ایک حد تک اس حس تنفر کے بجائے کام دیتا ہے جو زمانۂ سابق میں اس کے ڈنک کے بعد پیدا ہو چکی ہے۔ یہ گذشتہ عمل کے سارے رجحان کو اسی طرح تہیج کر دیتا ہے، جس طرح کہ اصل تجربہ کے دوران میں یہ رجحان قائم ہو چکتا ہے۔ اور اس لئے تجربہ پہلے ہی کی طرح تمام وکمال اس کا وقوع نہیں ہوتا۔ مگر اس کی ہیئت میں جو خاص تبدیلی واقع ہوتی ہے اُس کو سمجھنے کیلئے عمل اشتہا کی اس اصلی نوعیت کا لحاظ ضروری ہے، کہ یہ کسی نہ کسی غایت کی طرف راجع ہوتی ہے، جو مرغی کے بچہ کی مثال میں اشتہائے غذا کی تشفی ہے۔

کسی غایت کی طرف یہ میلان سارے اشتہائی عمل کی ایک عام نوعیت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جو طرق عمل جس حد تک ناکام ثابت ہوتے ہیں ان کے ترک یا تبدیل کا اور جو کامیاب ثابت ہوتے ہیں، ان کے قائم رکھنے کا میلان ہوتا ہے۔ مثلاً مرغی کا بچہ اسی طریقہ سے ٹھیک طور پر ٹھونگنا یا چگنا سیکھتا ہے۔ جب یہ ناکام رہتا ہے تو خفیف تبدیلیوں کے ساتھ دوبارہ وسہ بارہ کوشش کرتا ہے یہانتک کہ بالآخر کامیاب ہو جاتا ہے کامیاب طریقوں کے باقی رہنے اور ناکام طریقوں کے مٹ جانے کا میلان پایا جاتا ہے۔ کسی غایت کے لئے کوشش کرنا، خواہ اس کا پوری طرح اندازہ ہو یا نہ ہو، درحقیقت ناکامی اور رکاوٹ سے بچنے کی کوشش ہوتی ہے۔ ہر رکاوٹ، مزاحمت یا ناکامی، طریق عمل میں تغیر اور عدم تشفی کی باعث ہوتی ہے۔ یہ اشتہائی فعلیت کے ابتدائی وقوع پر صادق آتا ہے اس میں تغیر کوشش کے ساتھ ہمیشہ استقلال وثبات پایا جاتا ہے یہی اس فعلیت کے اعادہ وتکرار پر بھی صادق آنا چاہئے۔ یعنی جو طرق عمل پہلے ناکام ثابت ہو چکے ہیں، اُن کے حالات وعلامات سے گریز کیا جاتا ہے۔ چنانچہ شہد کی مکھی کے خاص نشانات کا نفس دیکھنا ہی اپنے حصول معنی کی بنا پر اس کے ٹھونگنے اور نگلنے کے میلان کو دبا دیگا بالفاظ دیگر جہاں تک فعل کی غایت کا تعلق ہے، کیڑے کا دیکھنا اس کے چکھنے سے مرجح ہے، بالکل اسی طرح جسطرح کہ بعض اغراض کے لئے ہنڈی اور نوٹوں کو سکہ پر ترجیح ہوتی ہے۔

جس عمل کو ہم نے احیائے معنی کہا ہے وہ اعادہ کی وہ کم سے کم صورت ہے جس کی تجربہ سے کسی شے کو سیکھنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے اور جس کے بغیر اس کی توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ یہ اعادہ کی تمام نوعی صورتوں میں پہلے ہی سے مفروض ہوتا ہے، اور ان سب کی قابلیت رہنمائی اسی پر مبنی ہوتی ہے جس وغیرہ کے نوعی اجزا کا احیاء جس قدر تجربہ ماضی سے فہمیدہ تطابق کو ممکن کر دیتا ہے، اسی قدر زیادہ یہ اس خاص شعور کو بھی واضح و متعین کر دیتا ہے، جو اس مجموعی رجحان کے مکرر تہیج سے پیدا ہوتا ہے، جسکو گذشتہ عمل نے چھوڑا ہے۔

جس واقعہ کی ہم نے اوپر تحلیل کی ہے، اس کی بعض اوقات دوسری طرح سے بھی توجیہ کی جاتی ہے۔ کہا یہ جاتا ہے کہ جب مرغی کا بچہ دوبارہ اس کیڑے کو دیکھتا ہے، جس کو پہلے نفرت سے پھینک چکا تھا، تو کیڑے کے خاص نشانات دیکھ کر گذشتہ حس تنفر عود کر آتا ہے۔ تنفر کا ابتدائی تجربہ کیڑے کو پھینکدینے کا محرک ہوا تھا۔ اس لئے استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ اس حس کا احیاء مرغی کے بچہ کو دوبارہ اس بدمزہ لقمہ سے باز رکھتا ہے۔ یہ بالکل ممکن ہے کوئی ایسی شے فی الحقیقت واقع ہوتی ہو، جس کو ہم حس تنفر کا احیاء کہہ سکتے ہوں لیکن زیر بحث نتیجہ کی توجیہہ کیلئے نہ تو یہ کافی ہے اور نہ غالباً ضروری۔ اس توجیہ بالا کے مطابق مرغی کے بچہ کو (۱) پہلے تو ایک ابتدائی بصری تجربہ حاصل ہوتا ہے، یعنی یہ کیڑے کو دیکھتا ہے (۲) پھر ایک خفیف سی حس تنفر کا احیاء ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس کے بعد کیا ہونا چاہئے؟ ظاہر ہے، کہ ایک ابتدائی اور دوسری ثانوی، یہ دونوں حسیں علیحدہ علیحدہ ایک خاص فعل پر آمادہ کرتی ہیں۔ جس کا نتیجہ صرف ایک قسم کا میکانکی اختلال و تصادم ہو سکتا ہے، نہ کہ فہمیدہ رہنمائی۔ بصری تجربہ چگنے اور اٹھانے پر آمادہ کرتا ہے۔ اور حس بدمزگی، جس کا احیاء ہوتا ہے، وہ پھینکنے اور چونچ سے گرانیکی محرک ہوتی ہے پھینکنے کے میلان کو اٹھانیکے میلان میں صرف اسی حد تک خلل انداز ہونا چاہئے، جس حد تک کہ یہ دونوں حرکتیں ایک دوسرے کے مخالف و متضاد ہیں اب یہ توقع تو کی جا سکتی ہے کہ دونوں حرکات غیر واضح طور پر مخلوط ہو جائیں، یا یہ کہ یکے بعد دیگرے واقع ہوں۔ مگر اس طریقہ سے شعوری عمل نہیں

پیدا ہو سکتا۔ کیونکہ اس میں گویا اضطراری نوعیت کے دو وجہ کی تہیجات میکانکی طور پر جمع کر دئے جاتے ہیں، سا جن سے سوائے میکانی نتیجہ کے اور کچھ بر آمد نہیں ہو سکتا۔ یہ سچ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ شنجرفی کیڑے کا دیکھنا پہلے ہی سے ایک خاص معنی رکھتا تھا، تو یہ معنی حس تنفر کی بحالی سے زیادہ واضح ہو جا سکتے ہیں۔ لیکن حس تنفر کی نفس بحالی بذات خود نتیجہ کی توجیہہ کے لئے کافی نہیں ہے، حالانکہ اکتسابی معنی خاص حس کے احیا سے قطع نظر کر کے بھی، نتیجہ کی توجیہہ کر سکتا ہے۔ احیائے معنی، اعادہ کی وہ شکل ہے، جو اپنی نوعیت میں ابتدائی ماسکیت سے بہت زیادہ قریب ہوتی ہے۔ بلکہ ابتدائی ماسکیت ہی سے اس کو مستنبط کیا جا سکتا ہے۔ اگر کسی عمل کے متوالی پہلو، سب بلکہ بحیثیت مجموعی کوئی مکمل رجحان قائم کریں، تو اس عمل کے ایک جز کا اعادہ لازماً پورے رجحان کو متہیج کر دینا چاہتا ہے جس طرح ابتدائی ماسکیت میں گذشتہ تجربہ کی خاص خاص جز نہایت آئندہ تجربے میں باقی نہیں رہتیں بلکہ ان کے مجموعی اثر کی بناء پر، ایک شعوری تغیر قائم رہتا ہے، اسی طرح مجموعی رجحان کے دوبارہ تہیج سے گذشتہ تجربہ کی جزئیات کا احیاء لازمی نہیں ہوتا بلکہ اس کا کچھ نہ کچھ مختلف ہونا ضروری ہے۔ جس شئے کو ابتدائی ماسکیت مستلزم ہے، اس کو یہ بھی مستلزم ہوتا ہے، یعنی شعور کا وہ خاص تغیر جس کی ہم صرف فہم معنی یا مراد سے تعبیر کر سکتے ہیں، اور جو جز کو کل کے تعلق سے حاصل ہوتی ہے۔

یہاں ہم کو ذرا توقف کر کے نفسیاتی اصطلاح کے متعلق ایک سوال کا تصفیہ کر لینا ضروری ہے۔ وہ یہ کہ کیا ہم اعادتی معنی کو تصور کہہ سکتے ہیں؟ جب میں سنگترے کو دیکھ کر اس کو سنگترہ سمجھتا ہوں، تو قدرتی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس بصری احضار نے سنگترے کے تصور کو یاد دلا دیا یا اس کا احیا کر دیا۔ اسی طرح جب مثلاً یہ مصرع میری نظر سے گزرتا ہے کہ "چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا"[1]، اور فوراً ساری نظم بہ حیثیت مجموعی ذہن کے سامنے آجاتی ہے، تو یہ کہنا بالکل قدرتی معلوم ہوتا ہے کہ جو الفاظ میں اس وقت پڑھتا یا سنتا ہوں

[1] مثال بدل دی گئی ہے۔ م

وہ میرے ذہن میں ترانۂ اقبال کا تصور پیدا کرتے ہیں۔ غرض ان دو صورتوں میں یہ کہا جا سکتا ہے، کہ جو شے براہ راست ذہن کے سامنے آتی ہے وہ سابقہ تجربات کے ایتلافات کی بنا پر تصوراً وسیع و ممتد ہو جاتی ہے۔

تصور، احیائے تصور، استحضار تصور یہ ایسی اصطلاحات ہیں کہ اگر ان کے استعمال سے ہم کو روکا جائے، تو ایک ناگوار پابندی ہوگی۔ لیکن ماہیت و ایتلاف کے طرق عمل میں جو عظیم اختلاف ہے، اس خلط مبحث سے بچنے کے لئے اِن میں ایک اہم امتیاز کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ یعنی ایک طرف تو ہم کو آزاد و مفصل اور دوسری طرف بستہ و مجمل تصورات میں فرق کرنا چاہئے

جب ترانہ اقبال کے ابتدائی الفاظ ہمارے ذہن کو پوری نظم کی طرف بحیثیت مجموعی منتقل کرتے ہیں، تو اسوقت اس نظم کا تفصیلی اعادہ ضروری نہیں ہوتا۔ یعنی مجھکو اختیار ہے، کہ اپنے ذہن میں کل اس کا اعادہ کروں یا نہ کروں۔ اگر کروں، تو اس قسم کا اعادہ بتکرار الفاظ یا دوسری قسم کی تمثال کے ایک سلسلہ کو مستلزم ہوتا ہے،

جس میں سے ہر تمثال اپنے ممتاز معنی ظاہر کرتی ہے، اور اسی طرح بجائے خود ایک جداگانہ تصور ہوتی ہے۔

باقی اگر میں بہ تفصیل جزئیات کو یاد نہ کروں، تو مذکورۂ بالا مصرع سے میری سمجھ میں نظم کی صرف مجموعی حیثیت آئیگی جس کے اجزا کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہ ہوگا۔ کسی کل کے اس قسم کے سمجھنے کو، جس میں اجزا کا علیحدہ علیحدہ امتیاز نہ ہو بستہ یا مجمل و ملفوف کہہ سکتے ہیں۔ ملفوف اس لئے کہتے ہیں کہ اس کی تفصیلات گویا اس کے اندر لپٹی ہوئی ہوتی ہیں، (یعنی شعور کے لئے کھلی ہوئی نہیں ہوتیں) اور بستہ اس لئے کہ جو حسی تجربات یا تمثالات اس کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں ان سے یہ اس طرح جدا نہیں ہو جاتا، کہ سلسلہ تصورات کے ایک ایسے مستقل بالذات فرد کی حیثیت سے موجود ہو، جو اپنے کو اصل تجربات یا تمثالات کے غائب ہو جانے کے بعد ہی ظاہر کر سکتا ہو۔

یہی سنگترے کا حال ہے، کہ معروض کے سمجھنے میں، جو کچھ محض اس

سنگترے کے براہ راست دیکھنے کی حس پر مبنی نہیں ہوتا، وہ تصوراً پیدا یا فراہم ہوتا ہے۔ تصوری طور پر کتنا حصہ فراہم ہوتا ہے، اس کا پتہ خلاف توقع کے واقعات سے چلتا ہے، مثلاً جس شے کو ہم سنگترا سمجھتے ہوں وہ موم کا بنا ہوا نقلی سنگترا ثابت ہو، یا جس گھڑے کو ہم پانی سے بھرا ہوا خیال کرتے ہوں وہ خالی نکلے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ واقعی حس کی تصوری توسیع ایسے تصورات کی شکل اختیار کرے جن کا الگ الگ امتیاز ہو سکتا ہو۔ مثلاً سنگترے کو دیکھ کر سنگترا سمجھنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں کہ اس کے اندرونی گودے کی ذہنی تصویر بھی ہمارے سامنے ہو۔ نہ یہ لازمی ہے، کہ اس کے کھٹے میٹھے ذائقہ کی کسی تمثال کا جداگانہ طور پر احیاء ہو۔ بلکہ تصوری احیاء زیادہ تر ملفوف و مجمل ہی ہو سکتا ہے۔

لیکن مجمل احیاء کی صورت میں بھی ہم اعادہ کی نسبتاً واضح اشکال کا امتیاز کر سکتے ہیں۔ حصولی یا اکتسابی معنی کے احیاء (جو محض مجموعی رجحان کے داخلی ہیجان پر مبنی ہوتا ہے) اور واضح تصورات کے مابین بہت سے درمیانی مدارج ہوتے ہیں۔ مزید برآں جب تصورات واضح ہونا شروع ہوتے ہیں، اس وقت بھی ممکن ہے، کہ یہ واقعی حس کے اس طرح پابند رہیں کہ ایک آزاد سلسلہ تصورات کی کڑیوں کی حیثیت سے اس سے جدا نہ ہوں، اور واقعی حس سے الگ رہ کر بطور خود آگے نہ بڑھ سکیں۔ اس لئے ہم کو دو چیزوں سے بحث کرنی ہے (۱) تعقید پیچیدگی یا پیش ادراکی سے اور (۲) ان تصورات سے جو واضح تو ہوتے ہیں مگر حسی ارتسامات سے پوری طرح آزاد یا منفک نہیں ہوتے۔

۷۔ اشکال

اگرچہ اشکال میں تصوری احیاء واضح تصور کی طرح جداگانہ طور پر امتیاز نہیں ہوتا تاہم یہ واقعی حس کی نوعیت متغیر اور اس کی پیچیدگی میں اضافہ ضرور کر دیتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے کہ "برف کے دیکھنے سے اس کی ٹھنڈک کی ایک پیش احساسی اور بھنے ہوئے گوشت کی خوشبو اس کے مزے کی ایک پیش ذوقی پیدا کر دیتی ہے"، میرے نزدیک اس قسم کی حالتوں میں محض پیش خیالی ہی نہیں بلکہ پیش ادراکی ہوتا ہے۔ برف محض ٹھنڈا دکھائی ہی نہیں دیتا بلکہ ایک ٹھنڈا منظر رکھتا ہے۔ ٹھنڈک سابقہ حسوں کا بقیہ ہمارے

بصری احضارات کے ساتھ اس طرح مخلوط وملبتس ہو جاتا ہے، کہ گویا براہ راست حسی تجربہ کی نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اس ٹھنڈک کا ہم کو کوئی ایسا جداگانہ ممتاز تصور نہیں حاصل ہوتا جو احضار بصری کی طرح جداگانہ تمثال رکھتا ہو۔ بلکہ اصلی تجربات حس اور احیا سے مل جل کر ایک مخلوط حس بن جاتی ہے۔

انتقال کی ایک صحیح مثال کے طور پر ہم اصوات کے اُن مخصوص کیفی اختلافات کو لیتے ہیں۔ یہ ان کی پیدائش کی مختلف صورتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ہم تھپکنے، کھٹکھٹانے، سنسنانے، پھٹنے ٹکرانے تڑخنے چرچرانے وغیرہ کی آوازوں میں امتیاز کرتے ہیں۔ اب محض حس سمعی کے اعتبار سے تو یہ آوازیں بلاشبہ امتیازی کیفیات رکھتی ہیں۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی صاف معلوم ہوتا ہے، کہ انھوں نے ایسی اکتسابی صورتیں بھی اختیار کر لی ہیں، جو ائتلاف پر مبنی ہیں۔ ان کو پیدا کرتے وقت، ہر آواز میں ہم کو حرکت و مزاحمت کے خاص خاص امتیازی تجربات ہوتے ہیں، اور جب ہم ان کو پیدا ہوتے دیکھتے ہیں تو اسی قسم کے تجربات ناقص وابتدائی طور پر متہیج ہو جاتے ہیں۔ جس وقت کہ آوازیں محض سنائی دیتی ہیں، تو ان کی کیفیت ایک حد تک ان حسوں کے ناقص اور ترمیم شدہ اعادہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جس جز کا اعادہ ہوتا ہے، وہ عموماً تحلیلی توجہ کے صریح فعل کے بغیر ممیز نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ سمعی تجربہ کی ایک خاص صورت کے طور پر یہ موجود ضرور ہوتا ہے۔

درحقیقت اُن محاکاتی الفاظ پر غور کرنے سے زیادہ واضح ہو جاتی ہے، جو عموماً ان آوازوں کی نوعیت پر دلالت کرتے ہیں جن کی یہ محاکات یا نقل ہوتے ہیں۔ مثلاً تھپکنے کا لفظ تھپ تھپ کی آواز اور ہنسکارنے کا لفظ ہش ہش کی آواز سے مشابہ ہے۔ لیکن تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مشابہت تمام تر کان کی سمعی حسوں پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ حرکات تلفظ پر بھی منحصر ہوتی ہے۔ مثلاً جب ہم لفظ تھپکنا بولتے ہیں تو ہونٹ ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں، جب ہنسکارنے کا لفظ ادا کرتے ہیں تو سانس ایک تنگ سوراخ سے نکلتی ہے، ان میں اور اس قسم کی دیگر امثلہ میں ہم عموماً حرکی اور خالص سمعی محاکات میں امتیاز نہیں کرتے جس طرح اصل تجربات میں، محاکات کی جاتی ہے، دونوں اجزا بلا امتیاز ملے ہوتے ہیں۔

جس سے ایک ایسی مخلوط حسی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، جو اپنی تحلیل کے لئے ماہر نفسیات ہی کی سی دقیق النظری کی محتاج ہوتی ہے۔ اس مخلوط کیفیت کی ترکیب میں آواز کا جزء غالب ہوتا ہے، اور حرکی عنصر کا ائتلافی حصہ آواز ہی کی ایک خاص شکل معلوم ہوتا ہے۔

مزید تشریح کے لئے ہم اس تغیر کی طرف رجوع کر سکتے ہیں جو لمس و مزاحمت کے ذریعہ بصر میں اور بصر و مزاحمت کے ذریعہ لمس میں واقع ہوتا ہے۔

ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے "مجلا و مصقل زرہ بکتر دیکھنا، اس کی سختی، صفائی اور ٹھنڈک کی ان سابقہ حسوں کو جو ہمارے ذہن میں باقی ہیں، فی الفور بحال کر دیتا اور برابر قائم و ثابت رکھتا ہے" یعنی یہ زرہ بکتر سخت صاف اور ٹھنڈی معلوم ہوتی ہے لیکن آنکھ کے اس عجیب ظہور کے ساتھ سختی، صفائی یا ٹھنڈک کے کسی واضح استحضار تصور یا جداگانہ حس کا ہونا لازمی نہیں ہوتا یعنی ان ظہورات کے مقابل و مطابق لمسی اور دیگر تجربات کا شعور کی ممیز و جداگانہ صورتوں کی حیثیت سے اعادہ نہیں ہوتا۔ یہ نفس بصری تجربہ سے ممتاز نہیں ہوتے۔ بلکہ اس اعادہ کی نوعیت تو بصری تجربہ ہی کی ایک ترمیم معلوم ہوتی ہے، جو گویا اس کی غیر تحلیل شدہ پیچیدگی پر ایک اضافہ ہوتا ہے اسی طرح برف ٹھنڈا اس لئے نظر آتا ہے کہ ہم اس کو ٹھنڈ محسوس کر چکے ہیں۔ چنانچہ اگر چھونے میں یہ ہمیشہ گرم محسوس ہوتا تو نظر بھی گرم ہی آتا۔ بایں ہمہ اس کا ٹھنڈا نظر آنا کوئی انتقال ذہنی پر مبنی تصور نہیں ہوتا، نہ ہی یہ ممیز طور پر برودت کی کوئی حس ہوتی ہے۔ بلکہ یہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے، جس کا اس طرح استحضار ہوتا ہے کہ گویا خود بصری تجربہ کا ایک اصلی جزء ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس کو جدا کرنے کی کوشش کی جائے تو خود اس کی اور بصری تجربہ دونوں کی مخصوص نوعیت فنا ہو جاتی ہے۔

اب اگر اس کے برعکس ہم اس صورت کو لیں جس میں کہ لمس کے واقعی تجربہ کو بصر کا احیائی تجربہ متغیر کر دیتا ہے، تو ہم کو اس مرکب کے اجزائے ترکیبی کا باہمی ارتباط بہت کم زور معلوم ہوتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ان کو نسبتہً زیادہ سہولت کے ساتھ منفصل و جدا کر دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ

معمولاً انسانی تجربہ میں ائتلاف اگر بالکلیہ نہیں تو تقریباً ضرور ناقابل تحلیل ہوتا ہے لیکن جب تجربہ لمسی واقعی ہوتا ہے، تو بصر کا احیائی تجربہ، لمس کے احیائی عنصر کے مقابلہ میں بہت زیادہ نمایاں، زیادہ سہل الامتیاز اور منفصل طور پر قابل ادراک ہوتا ہے۔ ہمارے پاس پیچیدگی کی یہاں ایک مثال ہے، جو ازدیاد اعادہ سے بہت ہی ملتی جلتی ہے اور بارہا نہایت آسانی کے ساتھ اسی میں ضم ہو جاتی ہے۔ جب ہم آنکھیں بند کر کے کسی شے کو چھوتے ہیں، تو ہمارے ذہن میں سطح ملموس کی کسی واضح تصویر کا پایا جانا لازمی نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بات ادنی دقت نظر سے بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ مجموعی ارتسام بہر حال ایک ایسی مرکب شے ہوتا ہے، جو بصری و لمسی دونوں اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہوتا ہے۔ نیز اکثر صورتوں میں بصری جز اتنا ہی نمایاں ہوتا ہے، جتنا کہ لمسی، یا اس سے بھی زیادہ۔

۸۔ غیر مستقل واضح تصورات — ایسے واضح تصورات بھی پائے جا سکتے ہیں جو ادراک حسی کا محض تتمہ و تکملہ ہوتے ہیں، اور اس سے الگ ہو کر کسی ایسے مستقل سلسلۂ تصورات کے افراد نہیں بن جاتے جو ادراک حسی کے ختم ہو جانے کے بعد یا سرے سے بلا کسی ادراک حسی کے جاری رہ سکے۔ ایک شکاری کے ذہن میں شیر کو دیکھ کر اس کے جھپٹنے کی واضح تصویر پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن اس سے کسی ایسے سلسلۂ تصورات کا ذہن میں رونما ہونا ضروری نہیں ہوتا، جس کو شیر کی فطرت و عادت، یا اس کے شکار کے گزشتہ تجربات، یا ان قصوں سے تعلق ہو، جو اس کی نسبت اس نے سنے ہیں۔ بلکہ اس سے صرف موجودہ صورت حال زیادہ کامل طور پر سمجھ میں آجاتی ہے، اور خطرہ سے بچنے کے لئے فوری تدابیر اختیار کرنے میں مدد ملتی ہے۔ اسی طرح فرض کرو کہ جب ہم اندھیرے میں دیا سلائی کی ڈبیا تلاش کرتے ہوں، تو اس کے لئے برتنوں کی میز یا کونلوں کی ٹوکری کو ٹٹولتے وقت میز یا کوئلوں کی واضح تصویر ذہن میں رونما ہو سکتی ہے لیکن یہ عموماً مستقل سلاسل تصورات کا باعث نہیں ہوتی۔ البتہ اس سے ڈبیا دیا سلائی کی تلاش میں ہم کو مدد ملتی

یا ہماری رہنما ہوتی ہے۔ ابتداً، تصورات اسی صورت سے واضح ہوتے ہیں، یعنی یہ موجودہ ادراک کی توسیع و تکمیل ہوتے ہیں، اور ان افعال میں معین و رہنما ہوتے ہیں، جو براہ راست موجودہ ادراک پر مبنی ہوتے ہیں۔

۹۔ مستقل سلسلۂ تصورات — مستقل اعادہ کی صورت میں جب احضار مثلاً ب کا اعادہ کیا جاتا ہے، وہ ا سے، جو اس کو بحال کرتا ہے، علیحدہ و مستقل طور پر پایا جاسکتا ہے۔ یعنی ب، بذات خود ا سے اپنا ایک جداگانہ وجود رکھتا ہے، جو ا کے بعد بھی قائم رہ سکتا ہے۔ بخلاف اس کے وہ تصورات جو واضح تو ہوتے ہیں، مگر مستقل نہیں ان میں ب کا وجود ا کے وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ ڈاکٹر وارڈ نے لکھا ہے، کہ "اس فرق کو سمجھنے کے لئے پہلے تو ہم کو صرف یہ دیکھنا چاہیئے، کہ مثلاً منقش زرہ بکتر کا دیکھنا کیونکر فوراً ہی اُن تمام سابقہ حسوں کو بحال کر دیتا اور برابر قائم رکھتا ہے جو اس کی سختی صفائی اور ٹھنڈک کے متعلق ہمارے ذہن میں مخلوط تھیں، اور پھر ہم کو یہ دیکھنا چاہیئے کہ یہی زرہ بکتر کیونکر بتدریج کبھی سپہ گری کے دنگلوں اور کبھی صلیبی جنگوں وغیرہ کے تصورات پیدا کرتا رہتا ہے"۔

سلسلۂ تصورات اکثر اس طرح جاری رہتا ہے، کہ اُس میں گرد و پیش کی اشیاء کا کوئی خیال نہیں آتا۔ چنانچہ جان اسٹورٹ مل نے اپنی منطق کا ایک بڑا حصہ لندن کی گلیوں میں چلتے ہوئے تصنیف کیا۔ واقعات جسطرح کہ یہ زمانہ ماضی میں یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں، ان کی مفصل یاد اور جس طرح کہ کوئی سلسلۂ واقعات آئندہ واقع ہونے والا ہے اُس کا تفصیلی اندازہ صرف مستقل تصورات ہی کے سلسلوں سے ہوسکتا ہے۔ نیز ممکن احتمالات اور ان کے نتائج پر غور و فکر بھی اسی عنوان کے تحت میں آتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ اگر ا، ہو تو ب ہوگا اور اگر ب، ہو تو ج ہوگا وغیرہ وغیرہ۔ یہی ان اشیاء میں موازنہ کرنے پر صادق آتا ہے، جنکا ادراک باہم زمانی و مکانی تعلق کے ساتھ نہیں ہوا ہے۔ مثلاً جب ہم کسی چٹان کی شکل سے یا کشمیر کی ایک وادی کا شملہ کی کسی وادی سے موازنہ کرتے ہیں۔

تصورات کی خصوصیات، اور ان میں اور ادراکات میں جو فرق ہے اسپر آگے چلکر بحث ہوگی۔ یہاں ہمکو صرف اتنا یاد رکھنا چاہیئے، کہ عموماً تسلسل تصورات کسی نہ کسی قسم کے تسلسل تمثالات یعنی ذہنی تصاویر کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ البتہ یہ تمثالات تمام تر محض الفاظ یا کسی قسم کی علامات کا احیا ہو سکتے ہیں، جیسے کہ مثلاً وہ علامات جو ریاضیات میں استعمال ہوتی ہیں۔

۱۰۔ ائتلاف حرکی

چونکہ ذہنی اور عصبی اعمال میں باہم بہت ہی گہرا تعلق ہے، اس لئے حیات ذہنی ابتداہی سے ان تہیجات کے ساتھ برابر وابستہ رہتی ہے، جو نظام عصبی کے مرکز سے باقی جسم کی طرف جاتے ہیں، اور اسطرح داخلی اعضا کے تغیرات اور بالخصوص عضلی انقباضات کا باعث ہوتے ہیں، جن سے حرکات یا میلانات حرکت پیدا ہوتے ہیں۔ خاص خاص حرکات جو خاص خاص تجربات کے ساتھ وابستہ ہوتی ہیں۔ وہ ایک حد تک تو نظام عصبی کی موروثی ساخت پر مبنی ہے، جیسا کہ اضطراری و جبلی افعال میں ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس قسم کی وابستگیوں کا ائتلاف حرکی کے ذریعہ بھی اکتساب ہوتا رہتا ہے اسطرح کے ائتلافات اصلاً غرض یا دلچسپی اور انتخابی توجہ کے ماتحت قائم ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک تکلیف وہ حس کے ساتھ، سابقہ ائتلافات کے علاوہ پراگندہ و بے طور حرکات بھی پائی جاتی ہیں۔ لیکن اگر ان حرکات میں کوئی ایسی حرکت ہو جس سے تکلیف میں کچھ سکون معلوم ہو، تو یہ توجہ کو اپنی طرف منعطف کرلیتی ہے، اور کم و بیش پھر جب کبھی ایسی حالت رونما ہوتی ہے تو اس کا اعادہ ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے جن حرکات سے غیر تشفی بخش نتائج ظاہر ہوتے ہیں ان کے ترک کا میلان ہوتا ہے۔ ائتلاف حرکی کو عمل میں لانے کے لئے خود موثر یا تکلیف دہ تجربہ کا اعادہ ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ مجموعی حالت کے کسی نمایاں پہلو کا اعادہ کافی ہو سکتا ہے۔ جو پرندے انسان سے ناآشنا ہوتے ہیں وہ محض کسی آدمی کے ہاتھ میں بندوق دیکھ کر نہیں ڈر لیتے بلکہ وہ اسی وقت ڈر کر بھاگتے ہیں جب یہ واقعتاً ان پر فیر کرتا ہے۔ لیکن اس کے بعد آخرکار یہ محض انسانی شکل ہی سے خوف کھانے لگتے ہیں اور جب کبھی یہ کسی انسان کو

اپنی طرف آتا ہوا دیکھتے ہیں فوراً اڑ جاتے ہیں۔ اس طرح دماغی حرکات
کا خاص خاص اشیا کے ادراک سے ایتلاف ہو جاتا ہے۔ وہ ہم کو نظام اشیا
کا مشکور ہونا چاہیئے کہ اس کی بدولت وقوع خطرات سے پہلے ہم کو ان کی
اطلاع ہو جاتی ہے"۔ کسی ممتاز حس کا وقوع ایک معنی حاصل کر لیتا ہے، اور
جب اس اکتسابی یا حاصل کردہ معنی کا اعادہ ہوتا ہے، تو آنے والے خطرہ
کو دفع کرنے کے لئے مناسب حرکت سرزد ہو جاتی ہے۔

"یہ لذت پر بھی اسی طرح صادق آتا ہے، جس طرح کہ الم پر۔ یعنی جو
طریق عمل کسی تشفی بخش تجربہ کا باعث ہوتا اور اس کو قائم رکھتا یا ترقی دیتا ہے
وہ ایتلاف کے ذریعہ سے اس طرح جاگزیں ہو جاتا ہے کہ جب کبھی موقع آتا
ہے، پھر رد نما ہو جاتا ہے۔ یہاں بھی اکتسابی معنی پہ مبنی کردار پہلے ہی سے
تطابق پیدا کر لیتا ہے۔ مثلاً اگر اشتہا کا زور ہو تو لذیذ چیزوں کی موجودگی کی
خفیف علامات بھی ان سے متمتع ہونے والی حرکات کو ابھار دیتی ہیں"۔

حرکی ایتلافات اپنے مطابق حرکات اور ان کے نتائج پیدا کرنے
میں صرف اس شرط سے موثر ہو سکتے ہیں کہ ان کے مناسب و موزوں
معروضات واقعاً ادراک حسی کے سامنے موجود ہوں۔ بخلاف اس کے
مستقل تصورات کے سلسلوں میں جس شئے کا احیاء ہوتا ہے، وہ حرکت
کے تصوری استحضارات ہوتے ہیں، جو محض ممکن یا مستقبل حالات کے
مناسب تجویز عمل کا کام دیتے ہیں۔ لیکن جب کسی واقعی صورت حال کا سامنا
ہو، تو حرکی ایتلافات براہ راست موزوں و مناسب راہ عمل کا تعین
کر سکتے ہیں، اور مستقل تصورات کے کسی سابق سلسلہ کی ضرورت
لاحق نہیں ہوتی۔ چنانچہ جس وقت ایک بھوکا پیاسا آدمی اپنے سامنے
بھنا ہوا گوشت اور ٹھنڈا پانی دیکھتا ہے، تو اس کو اپنے آئندہ عمل کے
تصوری سلسلہ کو ذہن کے سامنے لانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ
اس کے بغیر فوراً مناسب عمل اختیار کر لیتا ہے۔

جب متواتر اور یکساں طور پر واقع ہونے والے حالات کے متعلق

کوئی ایتلاف قائم ہو جاتا ہے، تو یہ توجہی شعور کے بغیر ہی عمل کر سکتا ہے۔ مثلاً جس وقت ہم کسی ہجوم یا بھیڑ میں بچ بچ کر گزرتے ہوں، اور ہماری توجہ کسی دوسری طرف ہو، تو اس وقت یہی ہوتا ہے۔ ایک اور دلچسپ و نمایاں مثال ہوٹل کے ایک ملازم کا قصہ ہے جو پہلے فوج میں سپاہی تھا۔ یہ ایک روز بہت سی رکابیاں لئے جا رہا تھا کہ کسی شریر نے زور سے کہا "اٹنشن"، جس کی بدولت اس کے ہاتھ فوراً نیچے ہو گئے اور رکابیاں فرش پر گر کر پاش پاش ہو گئیں۔

لیکن حرکی ایتلاف کا عمل محض خود حرکی عادات ہی تک محدود نہیں۔ جب ہم جلتی ہوئی شمع دیکھتے ہیں تو اس کو گل کرنے کیلئے جن حرکات کی ضرورت ہوتی ہے وہ گو ابتداً بصارت سے تعلق رکھتی ہیں، تاہم یہ ایتلاف اس وقت تک عمل نہیں کرتا جبتک ہم شمع کو گل کرنا نہ چاہیں، یعنی جبتک ہم اس کی طرف اس حیثیت سے متوجہ نہ ہوں کہ اسی روشنی کو گل کرنا ہے، اسوقت تک ایتلاف کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب کوئی راہ رو اپنے کو اچانک کسی کھڈ کے کنارہ پا کر پیچھے ہٹتا ہے، تو اگرچہ یہ حرکت حرکی ایتلاف کا نتیجہ ہوتی ہے، لیکن اس پر آمادہ صورت حال کے معنی کا شعوری طور پر سمجھنا ہی ہوا کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ چار باتیں ایسی ہیں جن کو اس قسم کے اعمال کی خصوصیات سمجھنا چاہیئے (۱) یہ اُن تجربات کے سلسلہ کو دوبارہ حاصل کرنے کے وسائل فراہم کرتے ہیں، جو ایسے ہی حالات کے اندر گذشتہ زمانہ میں واقع ہو چکے ہیں (۲) اس کا انحصار سابقہ ایتلافات پر ہوتا ہے لیکن (۳) یہ ایتلافات براہ راست خود تجربات کو تازہ کر کے عمل نہیں کرتے، بلکہ اُن جسمانی حرکات کے اعادہ کے ذریعہ سے عمل کرتے ہیں۔ جن پر یہ تجربات مبنی ہوتے ہیں، (۴) جس حد تک کہ تجرباتِ ماضی اس طریقہ سے بحال ہوتے ہیں وہ تصوری اعادہ یا احیاء نہیں ہوتے، بلکہ واقعی حصوں کے طور پر واقع ہوتے ہیں۔

حرکی ایتلاف کی رہنمائی میں، حرکی فعلیت کے ذریعہ سے اسطرح

جو احیاء ہوتا ہے وہ مستقل تصورات کے سلسلوں سے زیادہ قدیم یا ابتدائی شے ہے۔ یہ بچوں اور حیوانوں کے ذہنی ارتقا کے لیسے ادنیٰ مدارج میں نظر آتا ہے جبکہ مستقل تصورات یا تو ہوتے ہی نہیں یا بہت ہی ابتدائی شکل میں ہوتے ہیں۔ مستقل تصورات کے بغیر یا ان سے علیحدہ اس کا واقع ہونا، ادراکی عمل کی ایک ممتاز خصوصیت ظاہر کرتا ہے۔ چھوٹے بچوں اور حیوانات کی ذہنی زندگی زیادہ تر ادراکی سطح پر ہوتی ہے اور سلاسل تصورات کا تعلق اس کے بعد کی ترقی سے ہوتا ہے۔

جن حسوں کو جسم کے داخلی اعضا کے تغیرات سے تعلق ہوتا، ان کا احیاء بھی دراصل اسی طرح ہوتا ہے۔ لیکن داخلی تغیرات کی ان عضوی حسوں کی صورت میں، ہم کو تمام اُن خارج کی طرف جانے والے عصبی تہیجات کو ملحوظ رکھنا چاہیے، جو عام افعالِ حیات کی نگرانی کرتے ہیں، نیز ان تہیجات کو بھی جو عضلات کی طرف جاتے ہیں۔ ساتھ ہی اُن عضلات کا ہم کو خصوصیت کے ساتھ خیال رکھنا ہے، جو تنفس اور دورانِ خون وغیرہ کے سے افعال سے تعلق رکھتے ہیں، نیز اُن عضلات کا جن پر جسم اور اس کے جوارح کی خارجی حرکات موقوف ہوتی ہیں۔

داخلی اعضا کا تغیر ایک بڑی اہم حد تک اندرون جسم کے عصبی تغیرات پر مبنی ہوتا ہے۔ ہر شدید عصبی اختلال اپنے کو سارے جسم میں پھیلا دینا چاہتا ہے، جس کا اثر تنفس، حرکتِ قلب، دوران خون، عضلات کے تناؤ وغیرہ تمام چیزوں پر پڑتا ہے۔ اس قسم کا عصبی اختلال پہلے پہل تو کسی خارجی ارتسام پر ہے، مثلاً زخم یا چوٹ وغیرہ کی وجہ سے واقع ہو سکتا ہے۔ مگر اس کے بعد خارجی ارتسام کے بغیر محض ائتلاف کی بنا پر بھی کم و بیش تازہ ہو سکتا ہے۔ اور اسوقت یہ مرکزی طور پر ایسی عضوی حسوں کو پیدا کر سکتا ہے، جو اس کے اصلی و ابتدائی وقوع کی حسوں سے نہایت نمایاں مشابہت رکھتی ہیں۔ عضو یا کسی مہیج کا احیا بالواسطہ ہوتا ہے، اور پھر یہ بلا واسطہ حس کو پیدا کر دیتا ہے مگر گدگدی محض جلد ہی حس نہیں ہوتی، بلکہ جلدی حس مرکزی نظام عصبی میں تغیرات کا

باعث ہوتی ہے، جن سے جسم میں ایک عضوی اختلال پھیل جاتا ہے۔ اس اختلال میں تشنجی حرکات بھی ہوتی ہیں، اور جو عضوی حس رونما ہوتا ہے۔ وہ وہی ہوتا ہے، جو گدگدی کے تجربہ میں نوعی طور پر پایا جاتا ہے۔ لیکن اس قسم کا تجربہ واقعی حس لمس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ جس شخص کے گدگدی زیادہ ہوتی ہے اس کو اگر صرف دور سے انگلیاں دکھلا کر گدگدا لینے کا یقین دلا دیا تو اس سے عصبی اختلال پیدا ہو کر واقعی گدگدی کی سی عضوی حس اور تشنجی حرکات ظاہر ہو سکتی ہیں۔ اسی طرح قے آور کھانے کا محض دیکھنا متلی اور قے کا باعث ہو سکتا ہے۔ عمل جراحی یا صرف جراحی آلات کے دیکھنے سے جو عضوی قسم کی داخلی بےچینی پیدا ہوتی ہے اس کی بھی یہی اصلیت ہوتی ہے

۱۱۔ سہولت و مزاحمت

واقعی اعادہ میں ایک احضار دوسرے احضار کو بحال کر دیتا ہے۔ لیکن واقعی بحالی کے بجائے ممکن ہے کہ محض سہولت ہی ہو، یعنی ایک احضار دوسرے احضار کو واقعی طور پر شعور میں داخل کرنے کی جگہ اس کے داخلہ کو صرف آسان کر دے۔

یہ آسانی و سہولت بہت سی مختلف صورتیں اختیار کر سکتی اور مختلف شرائط و حالات کے ماتحت واقع ہو سکتی ہے دایہ جس کی ساری توجہ بیمار بچہ کی طرف ہو اس میں اس کی بیماری کی علامات و حرکات کے معلوم کرنے اور ان کے مطابق عمل کرنے کا پہلے ہی سے ایک رجحان موجود ہوتا ہے۔ اس کے ذہن میں بچہ کی بیماری اور دوا علاج سے متعلق جو ارتسامات و ہیجانات کے قبول کرنے کی ایک خاص صلاحیت و مستعدی پیدا ہو جاتی ہے، جو شعوری توجہ کے ختم ہو جانے کے بعد قائم رہ سکتی ہے۔ مثلاً ایسی حالت میں دایہ اگر سو جائے تو بیمار بچہ کی خفیف سی رونے کی آواز بھی اس کو جگا دے سکتی ہے، حالانکہ دوسری شدید تر آوازیں بھی اس کے آرام میں خلل انداز نہیں ہوتیں۔

توجہ کی بنا پر جو سہولت ہوتی ہے اس کے ذیل میں ہم ایک واقعہ بیان کرتے ہیں، جس کو مسٹر ورڈن نے اپنے ایک نہایت دلچسپ مضمون میں جس کا عنوان "وقوف اموشتی" ہے ملاحظہ کیا تھا۔ وہ لوگ اپنے علم کو عموماً اس وقت تک پوری

طرح یاد رکھتے ہیں، جبتک اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب ضرورت
باقی نہیں رہتی تو نہایت ہی سرعت کے ساتھ یہ محو ہونا شروع ہو جاتا ہے
مدرسہ کے اکثر لڑکے اپنا سبق سنا چکنے کے بعد اس کو بھول جایا کرتے ہیں
پیروی کے بعد وکلا کو اکثر مقدمہ کی جزئیات یاد نہیں رہتیں۔ ایک لڑکا ہوم
کے تیس شعر حفظ کر کے فرفر اچھی طرح سنا دیتا ہے، اور دوسرے دن اس
حد تک بھول جاتا ہے کہ مسلسل پانچ شعر بھی نہیں سنا سکتا۔ اسی طرح ایک
وکیل کسی وکیلانہ ضرورت سے ایک ہفتہ میں وند اسلنے دار پہیوں کے بنانے
کی ترکیب سے پوری طرح واقفیت حاصل کرتا ہے مگر، دوسرے ہفتہ یہ ضرورت
ختم ہو جانے کے بعد کسی دوسری ضرورت کی بنا پر پسلیوں کی تشریح کا علم حاصل
کرتا ہے، اور اس کو فراموش کر دیتا ہے۔" دوسرے الفاظ میں اس کے
معنی یہ ہیں کہ دلچسپی کا عام رخ بعض تجربات کی یاد کو آسان کر دیتا ہے۔
جو رجحانات ذہن اس کے مطابق ہوتے ہیں، وہ زیادہ آسانی کے ساتھ
تہیج ہو جاتے ہیں۔ جس شے کو یاد رکھنا ہوتا ہے، خود اس کی طرف براہ راست
توجہ بس صرف ایک حد تک درکار ہوتی ہے۔ مثلاً وکیل کو وند اسلنے دار
پہیے بنانے کی ترکیب جو ایک ہفتہ تک یاد رہتی ہے، اس کی وجہ مقدمہ کی
عام دلچسپی ہے نہ کہ براہ راست خود وند اسلنے دار پہیوں پر متواتر توجہ یا ان کا
برابر خیال کرتے رہنا۔ غرض اس شے کے مطابق جو ذہنی رجحانات ہوتے
ہیں وہ خود اس شے کی طرف براہ راست توجہ سے اتنے تہیج پذیر رہتے
جتنے کہ اس کی کسی متعلقہ چیز کی طرف توجہ سے۔ جبتک یاد رکھنے کی ضرورت
رہتی ہے اس وقت تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ذہن پر کوئی شے مستولی
ہے۔ اور جب یہ ضرورت باقی نہیں رہتی، تو گویا ایک بوجھ سا اتر جاتا ہے
اور یاد رکھنے کی قوت غایب ہو جاتی ہے۔

پروفیسر پلسبری کے بعض اختبارات سے اس عمل سہولت کی نوعیت
اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ ایک شخص کو چند مطبوعہ الفاظ، جن کا املا غلط
تھا، یکے بعد دیگرے قریباً ۱/۵ سکنڈ کے لئے پردہ پر دکھائے گئے۔ اور کہا گیا

کہ ان کو تم یہ آواز بلند پڑھو۔ اس نے زیادہ تر غلط پڑھا اور املاء کی اکثر غلطیوں پر نظر نہیں پڑی۔ لیکن ہم کو یہاں غلطیوں کی نوعیت وکثرت سے بحث نہیں ہے۔ بلکہ ہم کو اس اثر سے غرض ہے، جو کسی لفظ کو پردہ پر دکھلانے سے ذرا پہلے ایک ایسے لفظ کے بولنے سے پیدا ہوا، جو دکھلائے جانے والے لفظوں کے ساتھ کچھ ائتلاف رکھتا تھا۔ اس کا نتیجہ ہمیشہ یہ ہوا کہ اغلاطِ املا کو نظر انداز کر لینے کی تعداد بہت بڑھ گئی اور بہت ہی کم مثالوں میں ایسا ہوا کہ بولے ہوئے لفظ سے، دکھائے جانے والے لفظ کی طرف قبل اس کے کہ وہ دکھایا جائے انتقال ذہن ہوا ہو۔ مگر اس میں بھی املا کی غلطیوں کی تعداد اتنی ہی رہی جتنی کہ اور اوقات میں تھی۔ اکثر صورتوں میں دونوں لفظوں کا تعلق چھپے ہوے لفظ کے دیکھ لینے سے محسوس ہوا۔ ایسی صورتوں میں ائتلاف نے لفظ کو داخل شعور ہونے میں مدد دی۔ اس سے بصری ارتسام کے نتائج کی تصدیق ہوتی نظر آتی تھی۔ اور اس وثوق کا احساس ہوتا تھا کہ جو لفظ نظر آ رہا ہے وہ ہی مراد تھا۔ جو الفاظ پکار کر کہے گئے، اگرچہ وہ خود واقعتاً دوسرے الفاظ کے اعادہ کا باعث نہیں ہوتے، تاہم ایک لفظ کے بجائے دوسرے کے ادراک کو انھوں نے سہل ضرور بنا دیا۔

عمل مزاحمت کو سہولت کا سلبی پہلو سمجھنا چاہیئے۔ جو شے ایک ذہنی عمل کے وقوع میں سہولت پیدا کرتی یا معین ہوتی ہے، وہی دوسرے ذہنی عمل کے وقوع میں مزاحم ہوتی ہے۔ دایہ جس کی توجہ ہمہ تن بیمار بچہ کی طرف ہے اُس سے وہ ارتسامات نظر انداز ہو جا سکتے ہیں جو اس کی اصلی موجودہ دلچسپی سے تعلق نہیں رکھتے۔ مختصر یہ کہ ہر ذہنی عمل، اگر یہ دیگر ذہنی اعمال کے وقوع میں معین نہیں، تو جس حد تک معین نہیں ہے اسی حد تک انکے وقوع میں مزاحم و مانع ضرور ہوگا۔

۱۲- عادت اور خود حرکتیت

جن افعال کے لئے ابتداً توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ان کا قریباً انھیں ابتدائی حالات میں اعادہ ہوتا ہے تو ایک مدت کے بعد وہ بلا توجہ ہونے لگتے ہیں۔ ایسے افعال کو خود حرکتی، یعنی خود بخود ہونے والا کہتے ہیں۔

جو عادتی فعل بلا توجہ واقع ہوتے ہیں، ان کی واضح ترین مثال وہ افعال ہیں جن کو کرتے وقت توجہ کسی دوسری جانب ہوتی ہے۔ مثلاً ایک طرف آدمی کپڑا بنتا یا کوئی باجا بجاتا ہے، اور ساتھ باتیں بھی کرتا جاتا ہے۔ یا بازار کی بھیڑ میں چلا جا رہا ہے، اور ساتھ ہی اپنے خیال میں بھی غرق ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے کہ اس قسم کی مثالوں میں غالباً کامل بے توجہی نہیں ہوتی۔ مثلاً بجانے والے کو کم و بیش اس امر کا وقوف ہوتا ہے کہ وہ بجا رہا ہے، اور راہ اپنے خیال میں غرق رہرو بھی اس امر سے کلیتہً بے خبر نہیں ہوتا وہ اس وقت ایک بھیڑ میں ہے، اور چل رہا ہے۔ البتہ اس قسم کی حالتوں میں، جو کچھ قطعیت کے ساتھ کہا جا سکتا ہے، وہ یہ ہے کہ تفصیلاتِ فعل کی طرف کوئی مستقل و ممیز توجہ نہیں ہوتی۔

یہ فرق ہم کو ایک اور صنف کے افعال عادیہ کے سمجھنے میں بھی مدد دیتا ہے، جن کی خواہ کتنی ہی مشق کی جائے مگر وہ ثانوی خود حرکیت کی سی حالت نہیں اختیار کرتے۔ پٹہ بازی اسکی ایک عمدہ مثال ہے مشاق سے مشاق پٹہ باز بھی پٹہ بازی کے وقت غیر متعلق سلسلۂ خیالات میں مصروف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کے برعکس نہایت ہوشیار رہنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سارا فعل نہیں بلکہ اسی کے صرف بعض اجزا ہی اسطرح بالکلیہ عادت پر مبنی ہوتے ہیں، کہ بذاتِ خود ان کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی مشاق پٹہ باز کو وار کرنے اور وار کو خالی دینے کی خاص خاص حرکات پر غور نہیں کرنا پڑتا۔ البتہ جس شے کی طرف توجہ کی ضرورت ہوتی ہے وہ حریف کی چالیں ہوتی ہیں۔ جب وہ اپنے حریف کے پٹہ کو دیکھتا یا محسوس کرتا ہے کہ کس رخ پر گھوم رہا ہے، تو اس کے مناسب جواب یا حرکت از خود سرزد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ایک ایسے سلسلۂ حرکات کو مناسب طور پر ترکیب دینے کے لئے توجہ کی ضرورت ہوتی ہے، جسکے ترکیبی انفرادی طور پر خود حرکتی ہوتے ہیں، اور اس ترکیب کو برابر بدلنے والے حالات کے مطابق کرتے رہنا پڑتا ہے۔ ہمارے تمام ارادی افعال میں توجہی تطابق ملا ہوا ہوتا ہے۔ یعنی کسی ارادی فعل کے

جو اجزا نسبتہً نئے ہوتے ہیں ان کا تو بھی تطابق ہوتا ہے، اور جن کی نسبتہً یکساں طور پر تکرار ہوتی رہتی ہے، ان کا تطابق خود حرکتی ہوتا۔ چنانچہ مثلاً چراغ کے گل کرنے کے ارادہ یا فیصلہ کو توجہ کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کی طرف جانے اور پھونک سے بجھانے کا عمل خود حرکتی ہوتا ہے۔[1]"

عادت جسمانی افعال ہی تک محدود نہیں ہے۔ بلکہ فکر وارادہ کی بھی عادتیں ہوتی ہیں۔ بلا شبہ فکر وارادہ خود اپنی نوعیت ہی کی رو سے ایسے افعال ہیں جو توجہ کو مستلزم ہیں، اور جب ہم "عادت فکر" یا "عادت ارادہ" کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ ارادہ کی خاص حرکات یا فکر کے خاص سلسلے بغیر توجہ کے جاری رہ سکتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ پٹہ بازی کے سے جسمانی افعال ہیں وہ خود حرکتی اعمال بطور اجزائے ترکیبی کے ایک ایسے عمل میں داخل ہو سکتے ہیں، جو من حیث المجموع خود حرکتی ہونے سے بہت دور ہوتا ہے۔ فکر وارادہ کی عادتوں کی صورت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ ان میں ایک وسیع میلان عادت خاص خاص مواقع پر ایسے مخصوص اعمال کے ذریعہ سے تحقق پذیر ہوتا ہے، جو خود اختیاری نہیں ہوتے۔[2] مثلاً جس دن خط موصول ہوتے ہیں اسی دن اُن کے جواب دینے کی عادت کو لو، کہ اس میں جو شے "عادتاً" اور از خود واقع ہوتی ہے وہ جواب لکھنے کا اصل عمل نہیں (کیونکہ اس کے لئے تو صراحتہً توجہ کی ضرورت پڑتی ہے) بلکہ جس دن خط موصول ہو اُسی دن جواب لکھ دینا البتہ ایک ایسا عادتی و خود حرکتی فعل ہے، جو حسب معمول واقع ہو جایا کرتا ہے۔ اور اس کو دوسرے دن پر اٹھا رکھنے کا خیال بلا غیر معمولی محرکات کے نہیں آتا۔ عادت فکر کی ایک عمدہ مثال ضلع جگت کا استعمال ہے۔ بعض لوگ ہمیشہ ضلع جگت کا استعمال کرتے رہتے ہیں اور محض اس لئے کرتے رہتے ہیں، کہ اس کی عادت ہو گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بجائے خود ہر ضلع جگت کے لئے توجہ کی ضرورت یقیناً ہوتی ہے۔ لیکن کسی اور رخ کے بجائے توجہ کا اس طرف از خود مائل ہونا

[1] "نفسیات تخلیلی" جلد اول صفحہ ۲۶۰-۲۶۱ [2] ایضاً صفحہ ۲۶۲

ایک عادتی امر ہوتا ہے۔

عادت کے قائم ہونے میں دو مختلف باتیں عمل کرتی ہیں، ایک تو ماسکیت اور دوسری وہ اصلی نوعیت طلب، جس کے مطابق طلبی اعمال اپنا مطلب حاصل ہو جانے پر ختم ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر بچہ کے چلنے کو لو اس میں ابتداً، پوری توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ شروع شروع میں بچہ کی کوششیں اس کے ارادہ کے مطابق بہت کم پوری اُترتی ہیں، کیونکہ ان کا پورا اترنا صرف اس بات پر مبنی ہوتا ہے، کہ خاص خاص عضلات مناسب ترتیب و تناسب کے ماتحت جلد از جلد اور کم از کم مزاحمت کے ساتھ منقبض ہو سکیں لیکن جب شروع میں بچہ چلنا سیکھتا ہے تو کچھ تو غیر ضروری عضلات منقبض ہو جاتے یا سکڑ جاتے ہیں، جن سے لازماً مزاحمت پیدا ہوتی ہے۔ اور کچھ بروقت اپنے ٹھیک انداز سے منقبض نہیں ہوتے جس کی بدولت فعل میں ابتری واقع ہو جاتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ حصول مطلب کی کوشش چونکہ دراصل ناکامی و مزاحمت سے بچنے کی کوشش ہوتی ہے، لہذا جس حد تک عضلی تطابقات ناکام ہونگے اُسی حد تک ان کے بدلنے کا میلان بھی پیدا ہوگا۔ اسی طرح بچہ بتدریج کامیابی سے قریب تر ہوتا جاتا ہے اور کامیاب افعال ہی مستقل طور پر باقی رہتے ہیں، باقی جو غض آزمائشی ہوتا ہے وہ فنا ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر ایک ایسے مقررہ باقاعدہ سلسلۂ حرکات کی عادت ہو جاتی ہے، جو شعوری کوشش کے بغیر (جو آزمائشی و ناکامی کے خود بخود جاری رہ سکتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا ہوگا کہ عادت کا قیام عمل سہولت کی ایک مثال ہے کیونکہ طلب جن رجحانات کو چھوڑ جاتی ہے، وہ آئندہ طلب کے لئے اسی کی غایت کے حصول کو سہل کر دیتے ہیں۔ بالآخر جب یہ عمل سہولت کے ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ شعوری کوشش کی ضرورت نہیں رہتی تو فعل مطلوب از خود ہونے لگتا ہے۔

کتاب دوم

حس

باب (۱)

حس کی عام خصوصیات

۱۔ حس کی نوعیت اور اصل

حس یا ارتسامات نفسیات کے ابتدائی مسلمات ہیں۔ خود اُن کی توجیہہ ازروئے نفسیات ناممکن ہے۔ جس طرح ذہنی تمثالات حس کے تابع ہوتے ہیں۔ خود حس کسی اور عمل کے تابع نہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نفس خاص قسم کے ارتسامی تجربات کی قابلیت رکھتا ہے، لیکن یہ کوئی توجیہہ نہیں۔ جب ہم یہ دریافت کرنا چاہیں کہ نفس کو یہ قابلیت کیسے حاصل ہوئی تو بجائے نفسیاتی کے طبعی اور عضویاتی اسباب کا حوالہ دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں حس کے قریب ترین اسباب و شرائط و اعمال ہیں جو ہمارے دماغ میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ان کا باعث بعض اور حوادث ہوتے ہیں، جو ایسے اعضا میں ہوتے ہیں، جو یا تو ہماری سطح جسم کے اوپر اس کے اندر واقع ہیں پھر خود ان حوادث کا باعث یا تو جسم کے اور اندرونی اعمال ہوتے ہیں، جیسے بھوک پیاس وغیرہ یا ماحول جسم کے واقعات جو خارجی اعضائے حسیہ، آنکھ، کان جلد وغیرہ کو متاثر ہیں۔

حس کی نوعیت سے بحث کی جا چکی ہے اب اس کے متعلق ایک بات

اور یاد رکھنی چاہئے وہ یہ ہے کہ حس کوئی ایسی شے نہیں جس کا ذہن محض خیال کرتا ہو بلکہ یہ ایسی شے ہے جس کا بالذات تجربہ ہوتا ہے۔ شعور کے اندر اس کا وجود محض سایہ کے طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ جب واقعی حس معدوم ہو جاتا ہے تو اس کا واقعی وجود بھی باقی نہیں رہتا۔ حسیں نفس کے لئے صرف معروضات فکر ہی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا وجود نفس کے اندر بھی ہوتا ہے۔ اس سے بالکل متعلق ایک اور بات ہے وہ تجربۂ حسی کی ذاتیت یا انفرادیت ہے، یعنے ہر فرد کو خود ہی ذاتی حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ نہ کہ دوسروں کی حس کا۔

اگرچہ حسی تجربات ہوتے ہیں اور ان کا وجود شعور انفرادی کے مشمولات کے طور پر ہے، لیکن ساتھ ہی یہی وہ اشیا ہیں جن کی طرف توجہ کیجاتی ہے، جن میں امتیاز کیا جاتا ہے، جن کا ایک دوسرے سے موازنہ کیا جاتا ہے، جن کو پسند اور ناپسند کیا جاتا ہے۔ یہ معروضی تجربات یا احضارات کہلاتے ہیں۔ لیکن بذات خود یہ مکمل یا مستقل نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کے سمجھنے کے لئے ایک لازمی شرط یہ ہے کہ ان کے ساتھ کوئی اور شے بھی ایسی سمجھ میں آئے جو ان سے متعلق تو ہو لیکن جس کا بالذات تجربہ نہ ہوتا ہو۔ کسی حس کو ایک خاص قسم کا حس سمجھنا، اور یہ سمجھنا کہ یہ وہی قائم ہے یا تغیر وقت کے ساتھ اس میں تغیر واقع ہوا ہے، بے اس کے ناممکن ہے ایک وقت میں صرف اسی وقت کا بالذات تجربہ ہو سکتا ہے۔ کہ ایسی شے کو ماننا چاہئے، جس کا بالذات تجربہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ کسی باقی ماضی یا مستقبل کے ممکن تجربات سے تجربۂ حال کی موافقت یا مخالفت ایک ایسی ہی فکر سے متعلق ہو سکتی ہے، جو اسوقت کے بالذات یا فوری تجربہ سے ماورا ہو۔

ایک اور طرح بھی حسی تجربات ایسے افکار سے متعلق ہوتے ہیں، جو خود ان کے فوری وجود سے ماورا ہوتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ان حسی تجربات سے ہمیشہ ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہ ذہن متفکر کا ایسی چیزوں سے تعلق پیدا کر رہے ہیں، جن کو ہم موجودات خارجی کہتے ہیں ان کے معنی نفس ان کے

وجود سے کچھ زیادہ ہوتے ہیں یعنے یہ اُس شے کی جانب اشارہ کرتے ہیں جو ان کا سبب ہوتی ہے مثلاً سرخی کی حس کے معنی سرخ شے کے ہیں کم از کم اس شے کے جو سرخ معلوم ہو۔ احضار حسی کے مفہوم میں ہم یہ بات داخل سمجھتے ہیں کہ کوئی ایسی شے اس کا سبب ہے جو بذات خود فوری تجربہ نہیں۔ بلکہ اس کا وجود حس سے قبل اور اس کے بعد بھی ہو سکتا ہے۔

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ احضار دوگونہ مفہوم رکھتا ہے۔ اس سے ایک تو خود احضار کا وجود معلوم ہوتا ہے یعنے وہ شے جس کا فوری تجربہ ہو رہا ہے دوسرے یہ ایسی شے کا پتہ دیتا ہے جسکا فوری تجربہ نہیں ہو رہا۔ یعنے احضار ایک ایسے احضاری فعل پر مشتمل ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے یہ وہ اشیاء پیش کرتا ہے جو بذات خود حاضر نہیں ہیں۔

بڑی حد تک احضارات نے یہ معنی ائتلاف و خازنیت سے حاصل کئے ہیں، لیکن بالکلیہ نہیں۔ مرادی معنی ہیں بالآخر اصل معنی کو مستلزم ہوتے ہیں جسکی خازنیت یا ائتلاف سے توجیہہ نہیں ہو سکتی۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو خالص حس نہیں ہو سکتا اس کے ساتھ اصلی یا اکتسابی معنی ضرور شامل ہوتے ہیں اتنا ہی نہیں؟ بلکہ ہم یہ ایک قاعدۂ کلیہ مقرر کر سکتے ہیں کہ حس ہمیشہ مرادی معنی پر مشتمل ہوتا ہے کیونکہ خازنیت و ائتلاف اپنا عمل حیات ذہنی کے اول یوم ہی سے شروع کر دیتے ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ زندگی کے سب سے پہلے تجربہ کے متعلق یہ کلیہ صحیح نہیں لیکن ہم اگر آبائی تجربات کے موروثی اثرات سے قطع نظر بھی کر لیں تو ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ حیات شعوری کا اولین لمحہ محض فرضی یا تصوری صورت ہے جس پر علیحدہ بحث کے لئے متعین طور پر اس کا پتہ چلانا دشوار ہے۔ لہذا اس نقطۂ نظر سے بھی حس خالص ایک مصنوعی انتزاع یا ذہنی تجرید سے کچھ زیادہ وقعت نہیں رکھتا ورنہ فی الواقع کوئی حس ایسا نہیں ہے جو تجربات ماضی کے اثر سے بالکل خالی ہو۔

۲۔ تہیج اور حس	اول تو حس اسی وقت پیدا ہوتا ہے، جبکہ کسی حسی عضو میں

ہیجان رونما ہوکر عصبی تاثرات کو دماغ تک پہنچاتا ہے۔ حسی عضو میں خاص قسم کے خلایا ہوتے ہیں، جو کچھ اسطرح کے بنے ہیں کہ جب مناسب واقعات خواہ وہ داخلی ہوں یا خارجی ان کو متاثر کرتے ہیں تو ان میں ایک قسم کا ہیجان پیدا ہو جاتا ہے۔ بالعموم یہ اعضا اپنے مخصوص مہیج کے علاوہ اور کسی سے متاثر نہیں ہوتے۔ چنانچہ آنکھ کے اندر جو آلۂ حس ہے، اس کی ساخت اس طرح کی ہے کہ ضیائی تموجات کے علاوہ اور کسی خارجی سبب سے وہ متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح کان ایک ایسا عضو ہے جو صرف صوتی تموجات سے متاثر ہوتا ہے۔ جو مہیج جس عضو سے خاص مناسبت رکھتا اس کو اس عضو کا "صحیح مہیج" کہتے ہیں۔

لیکن بعض اوقات مہیج صحیح کے علاوہ بھی کوئی چیز حسی عضو کو متاثر کردیتی ہے۔ جب کوئی عضو اس طرح اپنے مناسب مہیج کے علاوہ کسی اور سے متاثر ہوتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ اس کو مہیج غیر صحیح نے متاثر کیا۔ اس صورت میں جو حسی تجربہ رونما ہوتا ہے اس کی نوعیت مہیج کی نوعیت پر نہیں بلکہ متاثرہ عضو حسی کی حالت اور عصبی نظام سے اس کے مرکزی تعلقات پر منحصر ہوتی ہے۔ آلۂ بصر خواہ کسی طرح بھی متاثر ہو لیکن روشنی یا رنگ کے علاوہ اور کسی قسم کا حس پیدا نہیں ہوسکتا۔ مثلاً آنکھ پر اگر کوئی تھپڑ مارے تو چنگاریاں ایسی نظر آنے لگتی ہیں نیز آنکھیں جاتے رہنے کے بعد بھی اگر عصب بصری کو متاثر کیا جائے تو روشنی ہی کا حس ہوتا ہے۔ علی ہذا آلۂ سماعت برقی یا میکانی ہیجان سے متاثر ہوکر صوتی حس پیدا کرسکتا ہے۔ کسی حد تک یہی اصول ایک ہی حس کے خاص خاص اقسام پر بھی صادق آتا، مثلاً رنگ یا آواز کی کیفیات مختلفہ پر یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر ہر ایک حاسہ سے علیحدہ علیحدہ بحث کرتے وقت ہمکو دوبارہ رجوع کرنے کا موقع ملے گا۔

۳۔ حس کے ذاتی خصوصیات

جب کوئی حس ایسے اجزا پر مشتمل ہو جو بجائے خود مستقل حس کی حیثیت رکھتے ہوں، اور جن کا علحدہ تجربہ ہوسکتا ہو، تو اس کو حس بسیط کہتے ہیں، مثلاً اس لحاظ سے ارغوانی

رنگ ایک بسیط لونی کیفیت ہے اس میں شک نہیں کہ جب ہم اس کا خالص نیلے اور خالص سرخ رنگ سے مقابلہ کرتے ہیں تو یہ دونوں سے مشابہ معلوم ہوتا ہے، اسی لحاظ سے ہم کہتے ہیں کہ اس میں سرخی اور نیلاپن دونوں ہیں لیکن پھر بھی یہ دونوں باہم اسطرح ممتاز نہیں کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے الگ محسوس ہو سکے یعنے ان کا وجود اس طرح ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں جیسا اگر ایک سرخ رنگ کے ٹکڑے کے برابر ایک نیلے رنگ کا ٹکڑا رکھا ہو۔

مثال بالا سے ثابت ہو گیا کہ حس بسیط کے بھی مختلف جہات اور غیر منفک خصوصیات میں امتیاز کیا جاسکتا ہے اگرچہ جو حسی تجربات اس کے اندر پائے جاتے ہیں ان کو علیحدہ علیحدہ محسوس کرنا ممکن نہیں۔ ارغوانی رنگ نیلگوں اور سرخی مائل ہوتا ہے گو اس کے اندر سرخ اور نیلے رنگ کا احساس علیحدہ علیحدہ نہیں ہوتا۔ لیکن بعض غیر منفک خصوصیات ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے مابین ہر حس میں امتیاز ممکن ہے۔ چنانچہ تمام حسی احضارات میں ہم کیفیت شدت اور مدت کا امتیاز کر سکتے ہیں اس امتیاز اور تمام حسی تجربات میں ان مشترک خصوصیات کی غیر منفک وحدت کی بہترین توجیہہ ایک مثال سے ہو سکتی ہے جب ہم کسی خاص سُر کی آواز کو سنتے ہیں تو یہ سُر اس آواز کی کیفیت ہوتی ہے مگر ایک ہی سُر کی آواز بلندی و پستی کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہے۔ اس کو اختلاف شدت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں آواز کے اس بالذات تجربہ میں ایک اور خصوصیت بھی ہوتی ہے، وہ یہ کہ یہ آواز کم یا زیادہ کتنی دیر تک رہتی ہے۔ وہ آواز جو ایک سکنڈ رہتی ہے اس آواز سے یقیناً مختلف ہے جو تیس سکنڈ تک جاری رہتی ہے اس اختلاف کو مدت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

حس کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو مگر اس میں مذکورۂ بالا تینوں باتوں کا ہونا لازمی ہے۔ اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو جائے تو سارا حس فنا ہو جائیگا۔ ظاہر ہے کہ جس آواز میں شور یا لب و لہجہ نہ ہو اس کا وجود کس قدر ممکن ہے۔ اسی طرح جس آواز میں کوئی پستی و بلندی اور مدت نہ پائی جائے وہ کیا تجربہ میں آسکتی

ہے۔ ان تینوں خصوصیات میں کیفیت سب سے زیادہ اصلی و بنیادی ہے
کیونکہ شدت کیفیت ہی کی ہوتی ہے اور مدت کیفیت و شدت ہی کی مدت ہوتی ہے
شیرینی کا کم و بیش شدید یا طویل حس اس کم و بیش کیفیت ہی کا شدید و طویل
تجربہ ہوتا ہے۔

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے، کہ گو حس کی ان تینوں خصوصیات کا ہم کو
علم ہوتا ہے تاہم بالعموم ہم ان میں باہم امتیاز نہیں کرتے ہیں اور نہ اس امتیاز
کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی۔ لہذا یہ نمایاں و جلی طور پر نہیں بلکہ مستتر و خفی طور
پر مفہوم ہوتی ہیں اگر ہم کو بہ حیثیت مجموعی حس کا علم ہے تو اس کی لازمی خصوصیات
کا بھی علم ہونا چاہئے، کیونکہ وہ اس کے ساتھ مستتر ہوتی ہیں مگر ان کو علیحدہ علیحدہ
کرکے دیکھنے کی ہمکو ضرورت نہیں ہوتی۔ البتہ جو حسی تجربات کسی ایک حیثیت
میں مشابہ ہوں اور باقی میں مختلف ان میں ان خصوصیات کا علیحدہ علیحدہ موازنہ
کیا جاتا ہے، مثلاً جب ہم دو ایسی آوازوں کا آپس میں موازنہ کرتے ہیں۔ جو
باقی امور میں تو یکساں ہیں لیکن شدت کے اعتبار سے مختلف ہیں، یا شدت
کے لحاظ سے تو یکساں ہیں اور باقی میں مختلف ہیں۔ اس صورت میں ہم دیکھتے
ہیں کہ کونسی خصوصیت میں دونوں مشابہ ہیں اور کن میں مختلف۔

جب حس کے دو اصناف میں ایسا اختلاف ہو کہ ان کو ایک جنس
کی نوع نہ کہہ سکیں تو اس اختلاف کو صنف یا زیادہ حال کی اصطلاح میں
اختلاف جہت کہتے ہیں۔ اصوات و الوان دو ممتاز اصناف یا یوں کہئے
کہ دو مختلف الجہت اجناس ہیں۔ مختلف ہی نہیں بلکہ ان دونوں کے مابین
کسی قسم کا موازنہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ دونوں حسی تجربات ہیں لیکن حس کی کوئی
ایسی قسم معلوم نہیں جس سے دونوں کو منسوب کیا جا سکے۔ اس کے برعکس
سبز و کبود یا نمکیں و شیریں میں صنفی اختلاف نہیں بلکہ سبز و کبود دونوں رنگ
ہیں اور نمکیں و شیریں دونوں ذائقے ہیں جن حسی تجربات میں صنفی اختلاف
نہیں ہوتا ان میں درمیانی مدارج کے ذریعہ ایک سے دوسرے تک پہنچنا
ممکن ہوتا ہے۔ خالص سبز اور خالص نیلے رنگ درمیانی نیلگوں سبز اور

سبزی مائل نیلے رنگوں کے واسطہ سے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اصوات اور الوان یا اصوات اور ذائقوں کے مابین ایسی کوئی درمیانی نسبت نہیں ہو سکتی۔

۳۔ امتدادیت حس کی اکثر قسمیں ایک اور غیر منفک خصوصیت بھی رکھتی ہیں لیکن یہ شائد سب میں نہیں پائی جاتی۔ اس خصوصیت کو پھیلاؤ یا امتدادیت کہتے ہیں۔ اگر پہلے تم صرف ایک انگلی کو گرم پانی میں ڈالو اور پھر کل ہاتھ کو کہنی تک تو اس سے جو دو تجربات ہونگے، ان میں محض کیفیت یا شدت ہی کا اختلاف نہ ہوگا۔ بلکہ ساتھ ہی پہلے کی نسبت دوسرا بہت زیادہ پھیلا ہوا یا ممتد ہوگا، اگر پہلے سر کے تھوڑے سے بال اور پھر بہت سے کھینچے جائیں تو اس میں بھی یہی فرق معلوم ہوگا اسی طرح مثلاً دور سے کوئی شے محض ایک دھبہ سا نظر آرہی ہے، لیکن جوں جوں اس کے قریب جاتے ہیں بڑی معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ تغیر حس بصری کی امتدادیت ہی کا تغیر ہوتا ہے تجربۂ امتدادیت میں دو خصوصیات پائی جاتی ہیں، اول تو اس کے اندر حسوں میں ایک خاص قسم کا ایسا اختلاف ہوتا ہے جسکو نہ اختلاف کیفیت سے منسوب کر سکتے ہیں اور نہ اختلاف شدت سے مثلاً ناک کے سرے کو اور اس کے بالسہ کو چھوئیں تو لمسی حس میں کسی قسم کا فرق ہوئے بغیر ہی ہمکو دونوں میں تمیز ہو جاتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ لمسی تجربات حس کا مہیج بالکل ایک ہی قسم کا ہو وچکنے پن کھردرے پن اور شدت فشار وغیرہ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے کتنے ہی مشابہ کیوں نہوں پھر بھی انکے مقام میں تمیز ہو جاتی ہے اس تمیز کی وجہ لمس کا فرق نہیں، بلکہ اس کا سبب جلد کے ان رقبوں کا مقامی اختلاف ہوتا ہے جن پر مہیج عمل کرتا ہے۔

لیکن آخری سبب یہی نہیں ہے۔ بلکہ یہ فی الحقیقت مرکز سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا انحصار ان حسی کیفیات کے مرکزی اختتام پر ہے جو جلد سے دماغ کی طرف جاتی ہیں جس کا ثبوت اعمال جراحی سے ملتا ہے۔ ایک شخص کی پیشانی پر سے جلد کا ایک ٹکڑا لیکر ناک پر لگا دیا جائے۔ اچھا ہونے پر معلوم ہوگا کہ جو جلد پیشانی سے ناک پر لگا دی گئی ہے اس کے قدیم عصبی تعلقات باقی ہیں چنانچہ

جبتک یہ تعلقات باقی ہیں اس وقت تک اس کے لمسی تجربات حس کا مقام ناک نہیں بلکہ پیشانی معلوم ہوگی۔ مریض کی جب کبھی ناک میں جب کسی وجہ سے تکلیف ہوگی تو وہ پیشانی کے درد کا شاکی ہوگا۔ جن مریضوں کے ہاتھ پاؤں قطع کردئے جاتے ہیں ان کی حالت سے بھی اسی قسم کا سبق ملتا ہے۔ ایسے مریض مقام مقطوع کے جلدی حس کو اس ٹانگ سے منسوب کرتے ہیں جو کاٹی جا چکی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کیفیت کے لحاظ سے یہ حسی تجربات ان حسوں سے جن کو وہ پہلے اپنی ٹانگ میں محسوس کیا کرتا تھا بہت مختلف ہوتے ہیں لیکن ورآور عصبی ہیجات غشائے دماغ تک پہلے ہی کی طرح پہنچتے ہیں اور ویسی ہی مقامی علامت کا باعث ہوتے ہیں۔ مقامی علامت کا لفظ ہم زماں حسوں کے اس اختلاف کو ظاہر کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، جو کسی کیفیت یا شدت کے فرق پر مبنی نہیں ہیں بلکہ جس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ حسی سطح کے مختلف حصے مرکزی نظام عصبی کے مختلف حصوں سے تعلق رکھتے ہیں۔

بصری اور لمسی دونوں حسوں کی مقامی علامتیں ہوتی ہیں۔ ہم ساحت نظر کے ایک سفید رنگ کے ٹکڑے میں جو ہمارے داہنی طرف ہے اور اور دوسرے سفید ٹکڑے میں جو بائیں طرف ہے امتیاز کر سکتے ہیں۔ روشنی کے حس جو شبکیہ کے جداگانہ حصوں کو متاثر کرتے ہوں، ملکر زیادہ شدید نہیں ہو جاتے، بلکہ اس کے برعکس وہ دو ہی حس رہتے ہیں، ان میں امتیاز کی وجہ علامت مقامی کا اختلاف ہوتا ہے، برخلاف دو ہم زمان و ہم کیفیت آوازوں کے، کہ ان کے ملنے سے آواز کی شدت بڑھ جاتی ہے۔

ہم زماں احضارات کے اندر اختلاف امتدادیت ایک عجیب قسم کا اختلاف ہے، جو کیفیت و شدت کی یکسانی کے باوجود بھی ان میں پایا جا سکتا ہے۔ لیکن تجربہ امتدادیت کے لئے صرف اسی قدر کافی نہیں۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ مختلف مقامی علامتوں کے احضارات اس طرح متحد ہوں کہ ایک بالکل خاص نوعیت کا مسلسل مجموعہ یا کل بنجائے۔

جب میں سفیدی کا ایک ٹکڑا دیکھتا ہوں، یا اپنے ہاتھ کو میز کی سطح پر رکھتا ہوں، یا اس کو گرم پانی میں ڈالتا ہوں تو مجھکو ایسی حسوں کے ایک مجموعہ کا تجربہ ہوتا ہے، جن کی مقامی علامتیں مختلف ہیں اب اگر میں اس مجموعہ کے اجزا پر غور کرتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ہر جزو دوسرے سے مسلسل ہے، ایک کا اختتام دوسرے کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر میں ان اجزا کو مزید ایسے اجزا میں تقسیم کرنا چاہوں جن میں امتدادیت نہ ہو۔ تو مجھکو اس میں ناکامی ہوتی ہے۔ غرض اس امتدادی سلسلہ کا ہر قابل امتیاز جزو کم وبیش امتدادی ہوتا ہے۔ اور تقسیم در تقسیم کا عمل بالآخر مجھکو ایسے مقام پر پہنچا دیتا ہے جہاں اجزا کے مابین کسی قسم کی تمیز ہی نہیں رہتی۔ اس مقام پر مجھکو ممتد کل کا علم ہوتا ہے لیکن میں اس کے اجزا کو جدا کرکے ان پر علیحدہ علیحدہ غور وخوض نہیں کرسکتا۔ مجھکو ان اجزا کا محض خفی علم ہے اور وہ بھی صرف اسقدر کہ میں جانتا ہوں یہ ایک امتدادی کل کے اجزا ہیں۔

ہمارے مفہوم کی ان تجربات سے پوری طرح وضاحت ہوجاتی ہے جن میں کہ جلد کے دو قریب نقطوں کو پرکار کے ذریعے ایک ساتھ ہم چھوتے ہیں۔ اگر جلد کے دونوں نقطوں کے مابین فصل کافی ہے تو ہمکو علیحدگی کا ادراک ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہمکو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لمس کے دو حسوں کو ایک درمیانی فصل منضم ومنفک کر رہا ہے۔ لیکن جب یہ نقطے ایک دوسرے سے زیادہ قریب ہوں تو یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں ہم لمسی احضار میں سے دو جداگانہ حس نہیں معلوم کرسکتے۔ لیکن پھر بھی ہمارا حسی تجربہ ویسا ہی نہیں ہوتا، جیسا کہ اس صورت میں جبکہ پرکار کی دو شاخوں کے بجائے صرف ایک ہی شاخ جلد سے مس کرتی ہو۔ بلکہ دوچند مس ہونے کی وجہ سے یہ حس زیادہ ممتد یا پھیلا ہوا ہوتا ہے۔ یعنے ایک وسیع تر رقبہ کو محیط معلوم ہوتا ہے۔ البتہ ارتسام واضح نہیں، بلکہ دھندلا اور موہوم سا ہوتا ہے۔ مقامی علامت کے اختلافات اب بھی موجود ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کی علیحدہ علیحدہ شناخت نہیں ہوسکتی۔ رہا یہ امر کہ دونوں کی مقامی علامتیں

واقعتاً موجود ہوتی ہیں تو یہ اس طرح ثابت ہو سکتا ہے کہ ایک ساتھ کے بجائے پرکار کے دونوں سروں کو یکے بعد دیگرے جلد سے مس کریں اس طریقہ سے دونوں مقامی علامتوں کا علیحدہ علیحدہ امتیاز ہوگا۔ سہولت کے لئے یہ زیادہ بہتر ہے کہ دوسرے کے مس کرنے سے قبل پہلے سرے کو جدا کرلیں۔ ایک اور بات جو مذکورۂ بالا خیال کو مستحکم کرتی ہے، یہ ہے، کہ انفعال یا علیحدگی کے ادراک کی قوت مشق سے بہت زیادہ اور بہت جلدی ترقی کرجاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ عمل مشق مقامی علامات کا اختلاف پیدا نہیں کرسکتا۔ بلکہ یہ موجود تو پہلے سے ہوتا ہے صرف امتیاز کی قوت بڑھ جاتی ہے۔

آگے چلکر معلوم ہوگا کہ علامت مقامی کے اختلافات کا خفی یا غیر واضح علم کسی ممتد کل کے اجزا کے واضح وجلی امتیاز اور ان کی نسبتوں، یعنے علیحدگی وضع جہت اور بعد سے زیادہ قدیم ہے۔ لمس وبصر کے علاوہ دیگر حواس ہیں امتدادیت کی بالکل ابتدائی صورتیں اس ترقی کے قابل نہیں ہوتیں لیکن آئندہ چلکر معلوم ہوگا کہ بعض اقسام کے جلدی حس ہی مذکورۂ بالا ترقی کے ناقابل معلوم ہوتے ہیں۔

مثلاً عضوی احساسات بھوک، پیاس، امتلا، دردسر وغیرہ کو لو، کہ یہ کم وبیش ممتد تو ہوتے ہیں۔ لیکن ہم ان کے ممتد حصوں میں امتیاز نہیں کرسکتے۔ اگر کسی قسم کا امتیاز ہو بھی سکتا ہے تو وہ بہت ہی موہوم ہے مثلاً پیٹ یا سر کے درد کے کسی جزو کو واضح طور پر الگ کرکے ہم یہ نہیں کہسکتے کہ یہ دوسرے اجزائے درد سے کیونکر محدود ہے یا اس کی خاص متعین شکل کیا ہے۔

یہی عدم تعین جلدی حس درد کی حالت میں بھی ہوتا ہے۔ مثلاً کچل جانے چوٹ لگجانے یا جل جانے کی صورت میں جو درد وسوزش ہوتی ہے جن صورتوں میں ممتد احضار ایسا ہو کہ اس کے اجزا اور ان اجزا کے باہمی تعلقات میں امتیاز ہو سکے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ان حالتوں میں امتدادیت کا وقوف بہت ہی مبہم ہوتا ہے۔ اس کے برعکس جن صورتوں میں علیحدگی، مقام، شکل وغیرہ اچھی طرح سمجھ میں آجائے تو اس کو مکمل یا واضح وقوف امتدادیت

کہا جاسکتا ہے۔

یہاں سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ ابتک ہم محض امتدادیت ہی کا کیوں
ذکر کرتے رہے اور امتداد سے کیوں بحث نہیں کی؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ
ہم یہاں حس سے بحث کر رہے ہیں نہ کہ خارجی اشیا سے۔ امتداد اجسام کی
صفت ہے جس کا وجود و بقا اور تغیر انفرادی اذہان کے آنی جانی تجربات
حسی پر موقوف نہیں ہوتا۔ مثلاً جب ہم ایک درخت یا اور کسی شے کو دور
سے دیکھکر اس کی طرف بڑھتے ہیں، توجوں جوں ہم اس کے قریب ہوتے
جاتے ہیں احساس بصر کی امتدادیت بڑھتی جاتی ہے۔ لیکن اس سے نفس
اس شے کے امتداد میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ یا جب ہم ماہ کامل کو دیکھتے ہیں
تو بصری احضار اس سے بھی چھوٹا ہوتا ہے جو ایک توے کو ہاتھ بھر کے فاصلہ
پر دیکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ فی نفسہ چاند توے سے بہت ہی
بڑا ہے۔ چاند کے احضار کی پیمائش انچوں، فٹوں، یا میلوں سے نہیں ہوسکتی،
کیونکہ یہ پیمانے امتداد کی پیمائش کے ہیں، نہ کہ امتدادیت کے۔ احضار بصری کی امتدادیت کا ہم صرف
یہ کہکر اندازہ کرسکتے ہیں کہ کل ساحت نظر کی امتدادیت کا یہ فلاں حصہ ہے مثلاً
یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ساحت بصر اتنے کامل چاندوں کی امتدادیت رکھتی ہے۔

اسی قسم کے امتیاز کی مثال لمس میں بھی دیجا سکتی ہے۔ جلد کے مساوی الوسعت
حصے جب متہیج ہوتے ہیں، تو ان کی امتدادیت میں بہت ہی اختلاف ہوتا ہے
گردن یا کمر کے مس سے نوک زبان یا پردۂ گوش کا مس بہت زیادہ ممتد حس
پیدا کرتا ہے۔ یہ فرق یا مس کرنے والی کی وسعت میں نہیں ہوتا بلکہ اس حسیت
امتدادیت میں جو لمس سے پیدا ہوتا ہے، اس میں شک نہیں کہ وقوف امتداد
کے لئے (خواہ یہ وقوف مبہم ہو یا واضح) کسی نہ کسی قسم کا وقوف امتداد لازمی
ہے، لیکن ساتھ ہی یہ واضح رہے کہ یہ دونوں ایک ہی نہیں ہوتے۔

۵۔ حس تغیر جب ایک ہی جنس کے مختلف حسی تجربات اس تسلسل سے
واقع ہوں کہ ایک کا اختتام دوسرے کی ابتدا ہو تو اس
سلسلہ وار مرکب کا ایک لاینفک پہلو خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے جس کو ہم حس تغیر

کہتے ہیں۔ اس کا باعث صرف یہ ہی نہیں ہوتا کہ ایک حس دوسرے کے بعد پیدا ہوتا ہے بلکہ اس کی ممتاز خصوصیت یہ ہے کہ خود عمل تغیر یا مرور خاص طور پر محسوس ہوتا ہے۔

اس قاعدہ کلیہ کی ایک مثال تجربۂ حرکت ہے۔ اس کا تعلق امتدادیت سے بہت ہی قریبی ہے۔ جب ایک مسلسل حس اپنی مقامی علامت برابر بدلے اور قدیم و جدید مقامی علامتوں کے مابین کو فصل معلوم نہو، اس وقت اس قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ مثلاً پنسل کی نوک کو میں اپنے ہاتھ پر اس طرح حرکت دیتا ہوں کہ جلد کے مختلف حصوں کو پنسل کی نوک مسلسل مس کرتی چلی جاتی ہے۔ اور درمیان میں کسی قسم کا زمانی وقفہ نہیں ہوتا۔ اس صورت میں جو تجربہ حاصل ہوتا ہے اس کی تحلیل ممکن نہیں۔ اگر تحلیل کی بھی جائے گی تو اس سے مقامی علامت کے اختلافات کا محض تسلسل باقی رہتا ہے۔ جلد کے دو نقطہائے مماس ایک دوسرے سے اس قدر قریب ہوتے ہیں کہ ان کا علحدہ علحدہ امتیاز نہو سکے۔ مگر اس کے باوجود اگر ایک نقطہ دوسرے کی طرف اس طرح حرکت کرے، کہ ان میں جو کچھ فصل ہے وہ بھی کم ہو جائے تو اس صورت میں وہ خاص قسم کا تجربہ جس کو حرکت کہا جاتا ہے، واضح طور پر نمایاں ہوتا ہے اس حالت میں ہمکو نفس وجود حرکت کا ادراک ہو سکتا ہے، در انحالیکہ اس کی سمت یا جہت نہ معلوم، اور گو ہم یہ نہ بتا سکتے ہوں، کہ یہ حرکت شروع کہاں سے ہوتی ہے۔

اس قاعدہ کی ایک اور مثال مساحت بصر کے انتہائی حاشیہ کے احضارات میں ملتی ہے۔ یہ احضارات غیر متعین ہوتے ہیں چنانچہ سابق علم کے بغیر ان کی شکل یا تعداد کا بتلانا ناممکن ہے لیکن اگر یہ حرکت کریں تو یہ حرکت فوراً نمایاں طور پر محسوس ہوگی، گو اس کی جہت یا سمت ہم نہ معلوم کر سکیں۔

باب (۲)

تجربہ حسی اور اسکے مفہوم نفسی میں فرق

ا۔حس اضطراری

فعل اضطراری درحقیقت نفسی نہیں بلکہ جسمی عمل ہے، یہ شعور کے مطلقاً تابع نہیں، اس کا مہیج صرف نظام عصبی کو متاثر کرتا ہے یہ ممکن ہے کہ اس مہیج سے فعل تو واقع ہو جائے لیکن اس کا حس نہو۔ چنانچہ روشنی کے تغیرات و مدارج سے پتلی سکڑتی یا پھیلتی ہے۔ مینڈک دماغ نکال لئے جانے کے بعد بھی حرکت کرتا ہے۔ جو اضطراری حرکات جسم کی حیات نامیہ سے متعلق ہیں وہ قریباً بالکل جسمی ہوتی ہیں۔ قلب کی حرکت اور اس کے تغیرات، خون کی رگوں کا سکڑنا اور پھیلنا، سانس لینا، تھوک کا نگلنا وغیرہ سب اس قسم کے افعال ہیں جنکا کبھی کوئی خاص حس نہیں ہوتا۔

اس قسم کے غیر شعوری اضطراری افعال اسوقت واقع ہوتے ہیں جب جسم اپنی معمولی حالت پر ہوتا ہے۔ اور معمولی اسباب جمع ہو کر کسی حرکت کے داعی ہوتے ہیں جو حسب معمول واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر مہیج معمولی نہیں بلکہ کبھی شاذونادر واقع ہوتا ہے اور اس خاص موقع پر خاص قسم کی حرکات کا باعث ہوتا ہے تو محض اضطراری فعل کفایت نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ حس کا وجود بھی ضروری ہو جاتا ہے۔ اور حیات حیوانی کے مقاصد کے لئے اس قسم کے مواقع کی طرف متوجہ ہونا مفید یا ضروری ولابدی ہوتا ہے۔ یہ توجہ ممکن ہے، کہ ایسے ایتلافات قائم کرلنے کے لئے درکار ہو کہ تلازم کے پیدا کرلنے کے لئے توجہ کی ضرورت ہو۔ اگر آئندہ اس قسم کے واقعات رونما ہوں تو حیوان اپنے لئے احتیاطی تدابیر اور پیش بندیاں اختیار کر سکے۔ چنانچہ ممکن ہے ایک بچہ محض اضطراری

فعل سے اپنا ہاتھ آگ کے شعلہ سے کھینچ لے۔ لیکن اس اضطراری فعل سے آئندہ اس شے آگ سے باز رہنے کی توتوجیہ نہیں ہو سکتی۔ اضطراری فعل کو ہم توجہ سے روک بھی سکتے ہیں، چنانچہ جب ہم کھانسنا یا چھینکنا مناسب خیال نہیں کرتے تو اس کو روک لیتے ہیں۔

ایسی حالتوں میں عملِ اضطراری پر قابو پانے یا اس کی قوت کو بڑھانے کے لئے شعور توجہی کو کام میں لانے کا صرف ایک ہی موثر طریقہ ہے۔ وہ یہ کہ جو مہیج حرکتِ اضطراری کا باعث ہو وہ ساتھ ہی حس بھی پیدا کرے۔ مزید براں اس حس کو زوردار بھی ہونا چاہئے، یعنی اس درجہ خوشگوار یا ناگوار کہ آسانی سے نظر انداز نہ کیا جا سکے۔ اسی لئے جو مہیج فعل اضطراری کے ساتھ حس کا بھی باعث ہوتا ہے اس میں بالعموم ایک خاص قسم کی قوت ہوتی ہے۔ آنکھ کی پتلی روشنی کے تغیرات سے سکڑتی اور پھیلتی ہے لیکن کوئی حس نہیں پیدا ہوتا۔ یہ محض عضویاتی اضطرار ہے، نہ کہ حسی، بخلاف اس کے اگر آنکھ میں کوئی ذرا سا تنکا پڑ جائے تو یقیناً حالت برعکس ہوتی ہے یعنی اس صورت میں مہیج نہ صرف اضطراری حرکت کا باعث ہوتا ہے جس کی بنا پر فوراً آنکھ بند ہو جاتی ہے، بلکہ ساتھ ہی نہایت شدید و ناگوار حس بھی پیدا ہوتا ہے۔ بعض اوقات وہ اضطراری افعال بھی توجہ کو منعطف کر لیتے ہیں جن کی طرف بالعموم توجہ نہیں ہوتی، لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے۔ جب ان کی راہ میں کوئی رکاوٹ واقع ہو مثلاً اگر سانس میں کوئی رکاوٹ ہو، تو اس سے دم گھٹنے کا حس پیدا ہوتا ہے۔

۲۔ تجربۂ حسی کی ادراکی اہمیت — اضطراری حس کی اہمیت بیشتر اس پر منحصر ہے کہ یہ اپنی شدت اور تاثر سے توجہ کو اپنی طرف منعطف کر سکے۔ جب کوئی اس قسم کا تغیر واقع ہوتا ہے جس سے جسم کی ہستی یا عافیت معرض خطر میں ہو اور جس کی طرف توجہ کرنا لازمی ہوتا ہے توحس اضطراری کی طرح تجربۂ حسی کی اہمیت و قیمت بھی خود ان کی شدت مداخلت پر منحصر ہوتی ہے۔ مثلاً جسم کا کوئی حصہ کٹ یا چھل جائے یا آنکھوں کے سامنے اس قدر تیز روشنی آجائے

جس سے بصارت کو صدمہ پہنچنے کا احتمال ہو، تو ایسی صورتوں میں چونکہ ان تغیرات سے براہ راست جسم کی عافیت متاثر ہوتی ہے، اس لئے خود ان جسمانی تغیرات کی نوعیت بہ نسبت ان کے عوامل کی نوعیت کے زیادہ اہم ہوتی ہے کسی جسم کے کٹ یا چھل جانے کا باعث چاقو، پتھر، یا لکڑی کچھ بھی ہو، لیکن اس سے جو خرابی پیدا ہوئی وہ ہر حالت میں یکساں ہے، اسی طرح اس خرابی سے جو احساسات مترتب ہوتے ہیں ان میں بھی کوئی فرق نہیں ہوتا۔

عافیت جسم کو متاثر کرنے والے حوادث کی طرف متوجہ کرنے کے علاوہ تجربہ حسی ایک اور کام بھی انجام دیتا ہے۔ وہ یہ کہ تجربہ حسی اس قسم کے پیچیدہ افعال کی ترقی میں بھی مدد دیتا ہے، جیسے کہ مثلاً بلی کا پرندہ کو شکار کرنا، پرندے کا گھونسلا بنانا عورت کا سوئی میں تاگا ڈالنا۔ اس قسم کے اعمال میں حرکات کو مطابق کرنا ہوتا ہے، اور بہت سے حرکات کو خارج کے تغیر پذیر حالات کے مطابق باہم ترتیب دینے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ اور چونکہ یہ اعمال خالص جبلی نہیں ہوتے، لہذا محض حسی ارتسامات ہی ان کا باعث نہیں ہو سکتے، بلکہ ان کے اکتسابی معنی اور عام طور سے ان کے سابق ایتلافات کو بھی ان میں دخل ہوتا ہے لیکن اس ذیل میں حس مفرد کی قوت مداخلت اہم شے نہیں۔ بلکہ اہم شے مختلف احضارات کے ان پیچیدہ مجموعوں کی ادراکی قیمت ہے، جو خارجی اشیا کے امتیاز و شناخت کا باعث ہوتے ہیں اور جن سے ان کے تغیرات اور علائق سمجھ میں آتے ہیں۔ یہ ادراکی قیمت اپنی اعلیٰ ترقی کی صورت مفرد حسوں کی قوتِ مداخلت ارتقاء وضاحت اور شرف خوشگواری و ناگواری اور نمایاں پن ان کا سخت پسندیدہ و ناپسندیدہ ہونا اس قسم کی ادراکی اہمیت کے منافی ہوتی ہے۔ کیونکہ حس کی ایسی مداخلت توجہ کو اس کے اکتسابی معنی اور احیائے تصوری سے باز رکھتی ہے، اور فعل کی رہبری میں کسی قسم کا حصہ لینا اس کے لئے ناممکن ہوتا ہے۔

چنانچہ حیات ذہنی کی ترقی کے ساتھ مفرد حسوں کی اہمیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے، اور ان کے مجموعوں کی ادراکی قیمت بڑھتی جاتی ہے۔

اس سے خود تجربۂ حسی کی نوعیت میں بھی لازماً فرق واقع ہوتا ہے۔ شعور ادراکی جس قدر مکمل ہوتا ہے اسی قدر تجربۂ حسی کی امتیازی قوت زیادہ دقیق ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اس کے معنی یہ ہیں کہ مہیج خارجی کے اختلافات اور اس سے پیدا شدہ حس کے اختلافات میں ایک لطیف تر مطابقت پائی جاتی ہے۔ اور اس لطیف تر امتیاز کے ساتھ زیادہ متعین تحدید وابستہ ہوتی ہے حس جس قدر ایک دوسرے سے دقیق طور پر نمایاں و ممتاز ہونگے اسی قدر ان میں بغیر خلط ملط یا ایک دوسرے کے عمل میں خلل اندازی کئے ایک ساتھ موجود ہونے کی قابلیت ان میں زیادہ ہوگی۔

حسوں کی ذاتی قوت اور شعور ادراکی کے لئے ان کی اہمیت کے تقابل ہی پر اعلیٰ و ادنی حاسوں کا امتیاز منحصر ہے۔ عضوی حس حرارت و برودت کا حس بُو اور ذائقہ کا حس نسبتہً ادنی ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے لمس بصر اور سمع کے حسی تجربات نسبتہً اعلیٰ ہوتے ہیں۔ اعلیٰ حاسوں کو اعلیٰ اسی نسبت سے کہتے ہیں، جس نسبت سے، کہ ان کی حسوں میں زیادہ دقیق طور پر امتیاز ہو سکتا ہے، نیز یہ مسلسل و ہم زماں مجموعوں میں اپنی امتیازی خصوصیات باقی رکھ کر جمع ہو سکتے ہیں۔ برخلاف اس کے ہر مفرد حس بجائے خود اپنی شدت اور خوشگواری یا ناگواری کی بنا پر کم اہم ہوتا ہے۔

حیات حیوانی کے ارتقا میں جب ہم ابتدائی یا ادنی مدارج کا اعلیٰ سے مقابلہ کرتے ہیں تو اسمیں بھی یہی نظر آتا ہے۔ وسیع معنی میں ادنی مدارج حسیت اعلیٰ مدارج حسیت پر مقدم ہوتے ہیں۔ جن کو اب ہم اعلیٰ حواس کہتے ہیں ابتدائً ان میں بھی ادنی حواس کی خصوصیات موجود تھیں۔ مثلاً سمع و بصر کہ کسی زمانہ میں یہ اغلباً کم و بیش عضوی حس کے مشابہ تھے بقول ڈاکٹر وارڈ کے کہ "ہمارا شعور الوان آوازوں کے شعور سے اس درجہ مختلف و ممتاز ہوتا ہے کہ بجز انجذاب توجہ کے دونوں کے مابین اور کسی قسم کی مشابہت نہیں ہو سکتی۔ گہرے سے گہرے رنگ میں بھی کوئی ایسی بات نہیں ہوتی کہ آواز کے ہم زماں احضار کو متاثر کر سکے۔ مگر شروع میں سمع و بصر کی ابتدائی خصوصیات یا تعریفات اگر کافی ممتد ہوتی ہونگی تو ممکن ہے جمع نہ ہو سکتی ہوں

جسطرح کہ اب ایک ایسا ساحت نظر، جو بالکلیہ نیلا ہو، بالکلیہ سرخ ساحت نظر کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ یا اگر دونوں حاسوں کے صحیح مہیج ایک ساتھ عمل کرتے ہونگے تو ممکن ہے، کہ نتیجہ دونوں کا مخلوط حس ہوتا ہوگا، جس طرح ہم کو سرخ و بنفشئی کی آمیزش سے مخلوط ارغوانی رنگ کا حس ہوتا ہے" لہذا اس طرح تفریق و امتیاز میں اضافہ، تحدید کے اضافہ سے وابستہ معلوم ہوتا ہے" اور امتیاز تحدید کے اضافہ سے خود حس کی شدت اور ذاتی خوشگواری یا ناگواری کم ہو جاتی ہے کیونکہ اگر اس کی شدت اور نوائے تاثر براہ راست کسی قسم کے اثر کا باعث ہو تو اس سے حس کی دلالت معنیٰ میں خلل واقع ہوتا ہے اور یہ اپنے وجود سے ماورا کسی شے پر دلالت کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ لہذا جس قدر ادراکی شعور ترقی کرتا ہے اسی قدر زیادہ دقیق طور پر ممتاز ہوتا ہے، تحدید زیادہ نمایاں و متعین ہوتی ہے اور نوائے تاثر یعنی لذت والم کی شدت کم ہوتی جاتی ہے۔

۳۔ اعضائے حس کا امتیاز حسیت امتیازی کا درجہ اعضائے حس کی پیچیدگی و امتیاز کے مطابق ہوتا ہے۔ اگر ان عصبی ریشوں کو جو انسان کی جلد میں پھیلے ہوئے ہیں کھول کر متاثر کرنے کی کوشش کی جائے تو "خواہ مہیج قوی ہو یا ضعیف لیکن شعور اگر اس سے متاثر ہوا بھی تو وہ محض الم کو محسوس کریگا۔ تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ ایسی صورت میں حس لمس ہرگز نہیں ہوتا" لمس یا دباؤ کے حسوں میں امتیاز بہت دقیق ہوتا ہے، نوائے تاثر تقریباً مفقود ہوتی ہے، اور شعور کے ایک لمحہ کے اندر انواع و اقسام کے کیفی اختلافات ان میں جمع ہو سکتے ہیں، جو ایسی باتیں ہیں، کہ خاص اختتامی اعضا کی اعانت کے بغیر پیدا نہیں ہو سکتیں۔ لیکن جلد کے احساسات الم اور ان کے علاوہ تمام وہ عضوی حس جو ممتد مبہم اور شدید ہوتے ہیں، اس قسم کے اختتامی اعضا کی اعانت سے مستغنی ہیں۔ مگر حیات حیوانی کے ارتقائی مدارج میں ہم اختتامی اعضائے حس اور ان کے عصبی تعلقات کی پیچیدگی اور قوتِ امتیاز میں روز افزوں ترقی پاتے ہیں جس کے ساتھ بتدریج شعور ادراکی شعور حسی کی جگہ لیتا جاتا ہے۔ حیات حیوانی کے ارتقائی مدارج کا تتبع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ

خاص خاص قسم کے خارجی تہیجات قبول کرنے والے اعضا کی مخصوص ساخت ہیں بتدریج ترقی ہوتی ہے۔ ابتداً یہ اعضا اس قسم کے ہوتے ہیں کہ ان میں اور عام سطح جسم میں مشکل ہی سے امتیاز ہوتا ہے، لیکن ترقی کرتے کرتے اس درجہ تک پہنچ جاتے ہیں، جو اب انسانی آنکھ یا کان کو حاصل ہے۔ مثال کے طور پر ہم بصارت کو پیش کرتے ہیں، کیونکہ اس کے متعلق ہماری معلومات نسبتہً زیادہ وسیع ہیں لیکن یہ بات اچھی طرح سے ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ یہاں لفظ بصارت سے ہماری مراد صرف ضیائی حسیت ہے۔ یہ ہرگز نہ خیال کرنا چاہئے کہ خیالی تموجات سے اعلیٰ اور ادنیٰ حیوانات میں یکساں حسی تجربات پیدا ہوتے ہیں۔

بہت ہی ابتدائی درجہ میں یہ عضو ایسے ننھے ننھے رنگین خلایا پر مشتمل ہوتا ہے جو عصبی سلسلے میں مربوط ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ رنگین مادہ ایک نیم شفاف عضویہ میں واقع ہوتا ہے اس لئے روشنی کو جذب کرتا ہے۔ لیمیٹ اسی قسم کے معمولی نشانات چشم رکھتا ہے جن کا محل وقوع وہی ہوتا ہے، جو ترقی یافتہ انواع کی آنکھوں کا ہوتا ہے۔ جس مقام پر یہ رنگین خلایا واقع ہوتے ہیں وہاں جلد میں ایک گڑھا سا ہوتا ہے۔ ترقی کا دوسرا قدم عدسہ (لنز) کی پیدائش ہے۔ جو آتشی شیشہ کی طرح روشنی کو جذب کرتا ہے۔ بعض کیڑوں میں صرف رنگین خلایا ہی ہوتے ہیں، بعض روشنی جذب کرنے والا آلہ بھی رکھتے ہیں۔ اس قسم کے نشانات چشم کی (جو رنگین خلایا اور ایک شفاف جسم یا انجذابی عدسہ پر مشتمل ہوتے ہیں) ایک بڑی تعداد ساری سطح جسم پر پھیلی ہوئی پائی جا سکتی ہے۔ چنانچہ ایک قسم کا کیڑا[۱] ایسا ہوتا ہے، "جس کے اطراف جسم پر ساتویں سے لیکر اٹھارویں جوڑ تک اسی طرح کے دو دو نشاناتِ چشم کا ایک سلسلہ پایا جاتا ہے[۲]"۔ لیکن اس قسم کے ابتدائی اعضا سے جانور صرف روشنی اور تاریکی کا امتیاز کر سکتا ہے۔ اور اسطرح جب کسی آنے والی شے کا سایہ اس پر پڑتا ہے تو یہ اپنے بچاؤ کا حفاظتی رد عمل کر سکتا ہے

---

[۱] (Poly)

[۲] لیوباک کی "دو حواسِ حیوانات" صفحہ ۱۳۹

اس کے بعد ترقی کا اہم قدم ایک ابتدائی درجہ کے شبکیہ کا وجود ہوتا ہے، جو شاخوں کی طرح عصبی سروں کی ایک تہ پر مشتمل ہوتی ہے۔ گھونگے کی آنکھ اس کے پچھلے سرے کی طرف ہوتی ہے۔ اس کی آنکھ میں ایک قرنیہ (آنکھ کا ڈھیلا) ہوتا ہے ایک عدسہ اور ایک شبکیہ جو تین طبقات یا تہوں سے مرکب ہوتا ہے (۱) ساقوں کے سے عصبی سرے بصر کا اصلی آلہ یا عضو ہیں (۲) خلیاتی طبقہ (۳) ریشوں کا طبقہ "غالب گمان یہ ہے کہ گھونگا اپنی آنکھ سے صرف روشنی و تاریکی میں تمیز کر سکتا ہے۔ جب تک کوئی شے اس کی آنکھوں کے قریب چوتھائی انچ کے فصل پر نہ لائی جائے اسکو اسکی خبر نہیں ہوتی"[1] شبکیہ کے خطوط یا شاخوں سے غالباً اس جانور کو کم و بیش صرف روشنی کی سمتوں کا حس ہوتا ہے۔

بہت سے جانور جن میں اس قسم کے شبکی خطوط یا شاخیں پائی جاتی ہیں، اُن کے تمثال کا انسانی شبکیہ کی تصویر سے کسی طرح مقابلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ انسانی شبکیہ وضع اور عدسہ کے ابھار سے ان شبکی خطوط کو کوئی نسبت نہیں۔ اس قسم کی ابتدائی شبکیہ والی آنکھیں بعض اوقات جسم پر ایک بڑی تعداد میں پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔ "بعض ساحلی گھونگے اس قسم کی آنکھیں بارہ سے ایک سو تک رکھتے ہیں یہ تعداد ایک ہی نوع کے مختلف افراد میں مختلف ہوتی ہے۔ اور برابر پیدا ہوتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں"[2] اس قسم کے گھونگوں کی پشت پر غدود بھی ہوتے ہیں۔ ہر غدود میں ایک باریک سوراخ ہوتا ہے۔ خیال یہ ہے، کہ ان گھونگوں پر جب اڑنی مچھلی کا (جو ان کا شکار کرنا چاہتی ہے) سایہ پڑتا ہے تو یہ ان غدودوں سے پانی کی ایک پھوار ایسی اڑانا شروع کرتے ہیں، جس سے مچھلی ڈر کر بھاگ جاتی ہے

اس کے بعد کی منزل آنکھ کی ساخت میں ترقی کی یہ حالت ہوتی ہے، کہ عدسہ کے ذریعہ سے شبکی تمثال بنتی ہے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ شبکیہ پر جس شے کا عکس پڑے اس کے ہر نقطہ کا عکس شبکیہ کے ایک اور صرف ایک ہی

---

[1] لائڈ مارگن کی "حیوانی ذہن و حیات" صفحہ ۲۹۳

[2] " " "حواس حیوانات" صفحہ ۱۴۳

نقطہ پر واقع ہو۔ اس فعل کی تکمیل کا انحصار شبکیہ کی ساخت کی پیچیدگی، عدسہ کی نوعیت اور مختلف فاصلوں کے لحاظ سے، اس کی قوت مطابقت پر ہے۔ کٹل مچھلی وغیرہ میں تمثالات یا تصویر کے بنانے کا آلہ خاصا ترقی یافتہ ہوتا ہے۔ مہرہ پشت جانوروں میں بھی یہی بات ہوتی ہے، البتہ مدارج کا اختلاف ہوتا ہے۔ بہت سی مچھلیاں اپنی خوراک (کیڑوں)، کو دو تین فٹ سے زیادہ فاصلہ پر نہیں پہچان سکتیں۔ دوسری طرف بعض مچھلیوں کی بینائی قریب کے فاصلوں کے لئے بہت عمدہ ہوتی ہے۔ سٹریٹین کہتے ہیں کہ میں نے ایک بڑی مچھلی کو بار بار ریت میں جھینگوں کی تلاش کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ یہ ریت میں چھپے ہوئے کو دیکھ لیتی ہے، اور گرگٹ کی طرح اس کی ہر آنکھ علیحدہ کام کرتی ہے۔ بعض رینگنے والے جانوروں اور مینڈکوں کی صنف کی نظر بھی قریب کے فاصلہ کے لئے اسی قدر تیز و صحیح ہوتی ہے۔

آلۂ بصارت کی ترقی کا یہ مذکورہ بالا سلسلہ مہرہ پشت جانوروں تک آتا ہے، جن کی آنکھ اپنے عدسہ کی بنا پر واضح تصویر یا تمثال قائم کرتی ہے اور اسکا شبکیہ یا پردۂ چشم نہایت نازک و ذکی الحس ہوتا ہے۔ لیکن اس اصل سلسلہ کے علاوہ ایک فرعی سلسلہ بھی ہے جو مرکب آنکھ پر آکر ختم ہوتا ہے۔ اس قسم کی آنکھیں کیکڑوں اور بعض قسم کی جھینگا مچھلیوں میں ہوتی ہیں۔ ان مرکب آنکھوں کی سطح بہت سے مسدس رقبوں پر منقسم ہوتی ہے۔ بعض مکوڑوں کے ان رقبوں میں چھوٹا سا عدسہ بھی ہوتا ہے۔ ایک قسم کی کابلی مکھی یا خرمگس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں اس قسم کے مسدس رقبے بیس ہزار تک ہوتے ہیں۔ ہر مسدس کے پیچھے ایک شفاف بلوریں مخروط ہوتا ہے۔ اس کی نوک نیچے کو اور قاعدہ یا پیندا اوپر کو ہوتا ہے اور اندر کی طرف طولانی خلا یا ہوتے ہیں۔ جن کے بیچ میں ایک عصبی شاخ ہوتی ہے۔ ہر مخروط کے گرد ایک سیاہ دھبہ سا ہوتا ہے۔ اس طرح سادہ قسم کی آنکھ سے (جو صرف عدسہ اور عصبی ریشے پر مشتمل ہوتی ہے)، ملکر اس قسم کے دھبوں یا نشانات چشم مجتمع کر کے اور عدسات کی تعداد کو بڑھا کر ہم مرکب آنکھ تک پہنچ جاتے ہیں۔

اس امر میں لوگ سخت مختلف ہیں، کہ یہ آنکھیں اپنا فعل کس طریقہ سے انجام دیتی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ان جانوروں کے مسدسی اعضا ملکر وہی کام کرتے

ہیں جو مہرہ پشت جانوروں میں عدسہ کرتا ہے۔ روشنی کی صرف وہ شعاعیں شاخ کو متاثر کرتی ہیں، جو شفاف مخروط سے ہوکر گزرتی ہیں۔ باقی جتنی شعاعیں ترچھی ہوکر ان مخروطوں پر گرتی ہیں ان کو رنگیں نشان جذب کر لیتا ہے۔ اس طرح ہر مخروط اپنی عصبی شاخ میں روشنی کی طرف ذرا سی لکیر پہنچاتا ہے، جو ساحت نظر کے صرف ایک نقطہ سے آتی ہے، جس کا نتیجہ بقول لائڈ مارگن کے "دھندلی سی تمثال" یا تصویر ہوتی ہے۔ اس قسم کی آنکھوں کا حیطۂ نظر ظاہر ہے بہت چھوٹا ہوتا ہے اور جو تمثال قائم ہوتی ہے وہ مہرہ پشت جانوروں کی آنکھوں کے مقابلہ میں بہت دھندلی اور موہوم ہوتی ہے۔

(۳)

باب

عضوی جلدی اور حرکی حس

۱۔ عضوی حس

مہیج دو قسم کا ہو سکتا ہے۔ اول وہ جو اندرون جسم میں پیدا ہوتا ہے دوسرا وہ، جو ان آلات حس کو متاثر کرتا ہے، جو خارجی سطح جسم پر واقع ہیں۔ اس اعتبار سے حسی تجربات کی دو بڑی قسمیں ہو جاتی ہیں۔ ایک وہ جن کا مہیج داخلی ہوتا ہے اور دوسرے وہ جن کا مہیج خارجی ہوتا ہے۔ لیکن نفسیات کے نقطۂ نظر سے بجائے خود یہ تقسیم چنداں اہم نہیں۔ کیونکہ متعلم نفسیات کی حیثیت سے ہم کو حسوں کے طریق پیدائش سے کچھ بحث نہیں، بلکہ ان میں جس شے سے ہم کو سروکار ہے وہ ان کی ذاتی مشابہت اور عدم مشابہت یا فرق ہے لیکن داخلی اور خارجی مہیجات کے حسوں میں کوئی نمایاں فرق نہیں ہوتا۔ مثلی، مروڑ یا دردسر داخلی اسباب سے پیدا ہوتے ہیں۔ زخم، چوٹ وغیرہ خارجی اسباب سے۔ کسی عضو کی مختلف اوضاع وحرکات سے جو حسی تجربات پیدا ہوتے ہیں ان کا محرک زیادہ تر ان اعصاب کا تاثر یا ہیجان ہوتا ہے، جو مفاصل، عضلات و رباطات اور ہڈیوں میں منتہی ہوتے ہیں۔ مس اور دباؤ کے تجرباتِ حس سطح جسم کے ارتسامات سے پیدا ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ حیاتِ ذہنی میں باعتبار نوعیت اور ذہنی فعل دونوں کے دردسر کا حس کسی عضو کی وضع وحرکت کے حس کے بجائے ضرب کی تکلیف کے زیادہ مشابہ ہوتا ہے اور مس اور دباؤ کا حس ضرب یا کچلن کی تکلیف کے بجائے عضلات ومفاصل کے حس سے زیادہ مماثل ہوتا ہے۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عضوی حسوں اور مخصوص حواس کے حسوں کو

ایک دوسرے سے متبائن و ممتاز کرنے کے لئے داخلی اور خارجی مہیج کا فرق کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ فرق درحقیقت اس سے زیادہ بنیادی ہے۔ عضوی حس اُن جسمانی اعمال سے پیدا ہوتے ہیں جن سے جسم کی حیات نامیہ یا عازمہ متاثر ہوتی ہے۔ دوران خون، تحلیل غذا، تنفس وغیرہ کے تغیرات پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور خصوصاً ایسا تغیر جو عضو کو اپنے مقررہ فعل کے انجام دینے سے روکتا ہے۔ اس کے برعکس مخصوص حواس کے تجرباتِ حسی ایسے آلاتِ حس سے پیدا ہوتے ہیں، جو ایک خاص قسم کے مہیج سے خاص طور پر متاثر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں ان حسوں سے جسم کی حیات نامیہ پر کسی قسم کا اثر نہیں پڑتا اور نہ اس سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔

غالب گمان یہ ہے کہ عضوی تجربات حس سب سے زیادہ قدیم و ابتدائی ہیں۔ ان کے مہیجات کو برخلاف حواس مخصوصہ کے عام فعل حیات کے افعال باہمیہ سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ "ارتقا کے اس درجہ میں بھی روشنی، گرمی، تازہ ہوا، خوراک وغیرہ کے عام اثرات کا ہم کو وقوف ہوتا ہے اور ان کے خصوصی اوصاف سے قطع نظر ہم یہ جانتے ہیں کہ آیا ان کا اثر قوت بخش ہے یا ضعف افزا۔

عضوی حسوں میں سے مثال کے طور پر ہم بھوک اور پیاس کو لیتے ہیں یہ تجربات کسی حد تک معدہ اور حنجرہ کی حالت پر مبنی ہوتے ہیں۔ بھوک یا پیاس کے عالم میں کچھ کھرچن اور چٹکیوں کا سا حس ہوتا ہے جس کی جگہ صاف طور پر متعین ہوتی، اور غذا یا پانی پی لینے کے بعد یہ حس عام طور سے جاتا رہتا ہے۔ غذا اور پانی کیونکر عمل کرتے ہیں جو یہ اثر مرتب ہوتا ہے اس کی حقیقت صحیح طور پر ہنوز نامعلوم ہے صرف معدہ کی حالت ہی کو بھوک اور پیاس کا اصل یا اہم سبب نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ وہ کہتے کہ اگر معدہ بالکل نکال دیا جائے تب بھی وہ بھوک محسوس کرتا ہے۔" انسان رات بھر کچھ نہیں کھاتا، لیکن اس دس گھنٹے کے فاقہ کے باوجود وہ صبح کو اس قدر بھوکا نہیں ہوتا جیسا کہ دن کے کام کاج میں چار گھنٹے کے بعد ہو جاتا ہے۔ خلو کے اعتبار سے معدہ کی حالت دونوں صورتوں میں مساوی ہوتی ہے۔ دراصل اس فرق کی وجہ تحلیل و تلافی کے عمل کا وہ سلسلہ ہے، جو اجزا ء جسم میں جاری رہتا

ہے۔ (پہلی صورت میں یعنی رات کے وقت قوت جسمانی تحلیل نہیں ہوتی، بلکہ محض غذا ہضم ہو جاتی ہے۔ لیکن دوسری صورت میں کام سے قوت صرف ہوتی ہے، جس سے بھوک معلوم ہونے لگتی ہے۔) چنانچہ اگر غذائی اشیا با اشربہ پچکاری سے داخل عروق کردی جائیں تب بھی بھوک اور پیاس زائل ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں معدہ میں کوئی شے داخل نہیں ہوتی ہو، لیکن بھوک بالکل نہیں رہتی۔ بلکہ خوشگوار سیری سے مبدل ہو جاتی ہے۔ اور جب تک یہ مواد بالکل خون نہیں بن جاتا اس وقت تک مطلقاً بھوک کا حس نہیں ہوتا[1]۔ اس سے ظاہر ہے کہ معدہ کی حالت کے علاوہ پیدائشِ خون اور رطوبت بھی بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہیں، کیونکہ اس سے جسم کے ریشے تر رہتے ہیں اور ان کے حیاتی افعال پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

عضلات، مفاصل اور رباطات کے تجربات حسی، جو ہمارے اعضا کی وضع و حرکت سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ اعضائے خارجی کی وضع و حرکت سے وابستہ ہیں، حواسِ مخصوصہ سے تعلق رکھتے ہیں، کیونکہ وضع اور حرکت بجائے اجسام اور کائنات مادّی کے دیگر حصص میں عام ہے۔ لیکن تکان اور مرطور کے تجربات حسی عضوی ہیں، کیونکہ ان کا باعث حالت عضلی کا وہ تغیر ہوتا ہے جو ان کے فعل حیات کو متاثر کرتا ہے۔ مثلاً تکان اُس وقت پیدا ہوتا ہے جب کام کی وجہ سے خون میں فضلات جمع ہوتے ہیں۔ یہ تکان کے عضلات کے اندر تازہ خون داخل کرنے سے رفع کیا جاسکتا ہے۔

زخم، کچلن یا جلن کی تکلیف بلحاظ نوعیت یکساں ہوتی ہے۔ جس درجہ کی حرارت سے مادۂ عصبی کو نقصان پہنچنا شروع ہوتا ہے اس درجہ کی حرارت ناگوار یا تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے۔ جلد پر کوئی نکیلی چیز مثلاً سوئی کے دبانے سے تکلیف ٹھیک اس وقت محسوس ہوتی ہے، جب یہ سوئی چبھنے لگتی ہے۔ یعنی عین نقصان پہنچنے سے قبل۔

[1] دروس نفسیات۔ جلد سوم صفحہ ۲۔۹۹۱

عام طور سے عضوی حس نمایاں اور صاف نہیں ہوتے۔ گو انہیں امتداد ہوتی ہے اور کم وبیش ان کو پھیلا ہوا، ہم کہہ سکتے ہیں، تاہم یہ امتدادیت اس درجہ مبہم ہوتی ہے، کہ اس کے مفصل اجزار کی باہمی نسبتوں کا پتا نہیں چلتا، اور نہ اس امتدادیت کے ذریعہ ہم حس کی شکل یا اس کا خاکہ معلوم کر سکتے ہیں۔ لیکن دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھیں تو یہ حسی تجربات بہت اہم ہیں، کیونکہ یہ تاثری اور اسی لئے طلبی شعور کے شرائط ہیں۔ بالعموم جس چیز کو ہم جسمانی لذت والم یا اشتہا کہتے ہیں، وہ زیادہ تر عضوی حس ہی سے متعلق ہوتی ہے۔ ہماری حیات شعوری کے ہر لمحہ میں جو حسی تجربہ ہوتا ہے اس قسم کے حس ان کا ایک بڑا جزو ہوتے ہیں۔ جسمانی آرام و بے آرامی، تکلیف و راحت کا ہمارا مبہم مجموعی وقوف، اُن ارتسامات کی نامتعین تعداد پر منحصر ہوتا ہے، جو اندرون اعضا سے دماغ میں پہنچ کر ان حسوں کا باعث ہوتے ہیں، جو زیادہ تر تحت الشعوری ہوتی ہیں اور صرف دھندلے طور پر مفہوم ہوتی ہیں۔ اسی قسم کے مجموعی تجربات یا حسیت عام کی حالتیں کہلاتی ہیں۔ بعض اوقات کوئی واحد عضوی حس اپنی خاص شدت یا جدت کی وجہ سے اس مجموعہ سے علیحدہ ہو کر شعور میں نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس قسم کا حس یا تو بہت ہی خوشگوار ہوتا ہے یا شدید ناگوار اور توجہ کو خاص قوت سے اپنی طرف منعطف کر لیتا ہے۔ انسان اس حس کو اپنے مجموعہ سے جدا کر کے ایک ممتاز حس مثلاً درد سر یا متلی یا اینٹھن سے موسوم کرتا ہے۔

عضوی حسوں میں ایک اور خصوصیت یہ بھی ہے، جو ان کے علاوہ صرف عضلات، مفاصل و رباطات کی حسوں میں بھی پائی جاتی ہے، کہ یہ ان ہیجانات سے بھی براہ راست پیدا ہو سکتے ہیں جو مرکزی نظام عصبی کے خارجی اعضا کی طرف آتے ہیں اور جن سے کم و بیش دل، پھیپھڑوں، دوران خون، رطوبت بدنی اور عام عمل حیات پر اثر پڑتا ہے۔

دماغ کی تغیر پذیر حالتوں کا اثر عضوی عمل پر کسی نہ کسی حد تک ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ جس حس کو ہم مفرد عضوی حس کہتے اس کا مہیج ہمیشہ کم و بیش پیچیدہ یا ممتد ہوتا ہے۔ یہ مہیج جسم کے خاص عضو کے اعتبار

سے خاص قسم کا ہوسکتا ہے۔ لیکن اس سے عصبی ہیجان پیدا ہو جاتا ہے، جو باہر جانے والے محرکات میں داخل ہو کر دیگر اعضا کو متاثر کر دیتا ہے۔ اور اس طرح حس کے ساتھ مزید اجزا بھی شامل ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کسی زخم یا ضرب سے تکلیف کا جو حس ہوتا ہے، یہ ایک مرکب حس ہے، کیونکہ اس کا مہیج صرف جلد کا ضرر ہی نہیں، بلکہ اس میں تنفس، دوران خون اور جسم کے کل حرکی مشین کی ابتری کا اثر بھی شامل ہوتا ہے۔

حواس مخصوصہ کے حسی تجربات بھی جب کبھی شدید ہوتے ہیں تو ان سے بھی اسی قسم کا عضوی تغیر پیدا ہوتا ہے اور اس تغیر سے جو تجربات ہوتے ہیں ان کا اثر بھی حس کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ سلیٹ کے قلم کی آواز سے دانت کرکرانے لگ سکتے ہیں۔ کڑوی شے سے متلی ہو جا سکتی ہے۔ ریل کی سیٹی سے انسان چونک پڑتا ہے۔ اس کی اصل وجہ یہی ہے کہ اس قسم سے عام عضوی اختلال یا ابتری رونما ہو جاتی ہے۔ سمع و بصر اور دیگر حواسِ مخصوصہ کی حسوں میں جس چیز کو ہم لذت و الم کی نشاط و تکلیف کے اختلافات سے موسوم کرتے ہیں، وہ کم از کم ایک حد تک ان عضوی تجربات کا بھی اثر ہوتے ہیں۔ بانسری کی تیز سریلی آواز اور قرنا کی گونج، بجلی کی کڑک یا چمنی کی سیٹی کے شور سے بہت ہی مختلف عضوی اثرات پیدا کرتی ہے۔

۲۔ جلدی حس

جلد سے مختلف قسم کے حس پیدا ہوتے ہیں، جن کو سرسری طور سے چار اصناف میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ (۱) خاص لمس، مس، یا فشار کا حس (۲) گرمی اور گرماہٹ کا حس (۳) سردی اور ٹھنڈک کا حس (۴) عضوی نوعیت کا حس، جس کو درد کہتے ہیں کیونکہ یہ علی العموم سخت ناپسندیدہ ہوتا ہے۔

حال میں ان تجربات کی مزید تحلیل اور ان شرائط و احوال کے معلوم کرنے کے لئے بہت کچھ کیا گیا ہے، جن پر یہ مبنی ہوتے ہیں۔ اولاً تو سطح جلد کی تفتیش نہایت تفصیل کے ساتھ ایسے آلہ کے ذریعہ سے کی گئی ہے، جو خاص طور سے اسی مقصد کے لئے بنایا گیا تھا۔ ثانیاً ڈاکٹر ہیڈ نے ایک بہت ہی مفید طریقہ اختیار کیا ہے، یعنی اس نے اپنے بازو کی جلدی سطح سے عصبی ریشوں کو علیحدہ کر دیا، پھر

اس کے نتیجہ، بالخصوص گم شدہ حسیت کے بتدریج دوبارہ پیدا ہونے کا بڑے غور و خوض سے مطالعہ کیا۔ ثالثاً بعض ایسے مریضوں کے حالات سے مدد لی گئی ہے، جن میں جلدی حس کے بعض اصناف زائل ہو جاتی ہیں اور بعض باقی رہتی ہیں۔

منقط یا ہموار مہیجات سے جلد کی تفتیش کی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ پچی کاری کے سے چھوٹے چھوٹے حسی رقبوں پر مشتمل ہے، جن میں سے ہر رقبہ صرف ایک خاص حسی تجربہ کا باعث ہوتا ہے، نہ کسی اور کا۔ لمس، درد، گرمی اور سردی کی حسیت ساری جلد میں مساوی نہیں ہے۔ بلکہ بہت سے چھوٹے چھوٹے نشانات پائے جاتے ہیں، جن میں بعض سے صرف لمس کا حس ہوتا ہے، بعض صرف گرمی کے لئے مخصوص ہیں اور بعض صرف درد کو محسوس کرتے ہیں۔

لمسی حسوں کا صحیح مہیج میکانکی ہوتا ہے، جو سطح جلد کے دبانے یا کھینچنے سے پیدا ہوتا ہے۔ حسِ حرارت و برودت کے لئے صحیح مہیج حرارت جلد کی ایک خاص مقررہ حد سے کمی یا بیشی ہے۔ یہ حد عضو منتہی کی حالت ماقبل کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ حس درد کا صحیح مہیج جلد کا اور جلد میں جو اعصاب منتہی ہوتے ہیں ان کا ضرر یا احتمال ضرر ہے۔ لیکن بعض نشانات جلد میں ایسے بھی پائے جاتے ہیں جن کے مخصوص تجربات حسی غیر صحیح مہیج سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً اگر سردی کے نشانات پر ۴۵ سے ۵۰ درجہ تک کی حرارت کا استعمال کیا جائے تو اس سے گرمی کا حس نہیں بلکہ شدید سردی کا حس ہوتا ہے۔ حسی نشان کو خواہ کسی طرح بھی متہیج کیا جائے، لیکن اگر یہ مہیج کا اثر قبول کریگا تو ہمیشہ ایک ہی طرح کریگا[1]۔ اگر ایک باریک سوئی لمسی نشان میں چبھوئی جائے تو اس سے صرف دباؤ یا فشار کا حس ہوتا ہے، کسی قسم کی تکلیف، درد سوزش وغیرہ مطلق نہیں محسوس ہوتی۔ نیز اگر اسی رقبہ میں گرم یا سرد سوئی چبھودی جائے تو گرمی یا سردی کا بھی مطلق حس نہیں ہوتا ہے۔ نشانات لمس نشانات گرمی نشانات سردی، نشانات درد، سب کے سب بالعموم بہ اختلاف تناسب جلد کے مختلف حصوں میں ملے جلے ہوتے ہیں۔ انگلی کے سروں میں خصوصیت کے ساتھ نشانات لمس

---

[1] شیرنگٹن صفحہ ۹۲۱۔

زیادہ ہوتے ہیں اور گالوں میں گرمی کے۔ چنانچہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ ”دھوبنیں استری کی گرمی کا اندازہ اس کو اپنے گال کے پاس لیجا کر کرتی ہیں[1]“ آنکھ کے ڈھیلے میں بیرونی جھلی کا جو حصہ ہوتا ہے، اس میں تقریباً صرف دردہی کے نشانات ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس منہ میں درد کے نشانات بہت کم ہیں اور گال کے بعض اندرونی حصوں میں بالکل بھی نہیں ہیں۔

اس بیان سے حس درد کے لئے خاص خاص رقبے ہوتے ہیں۔ یہ نہ سمجھ لینا چاہیئے کہ ان رقبوں کے علاوہ دیگر جلدی حس سرے سے ناگوار یا مولم ہوتے ہی نہیں، بلکہ دیگر جلدی حس بھی خوشگوار یا ناگوار ہو سکتے ہیں، جو ان کی شدت مدت اور دوسرے حالات پر منحصر ہے۔ البتہ حس درد کی خصوصیت یہ ہے کہ قریباً ہمیشہ ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔ اس کی ناخوشگواری خاص طور سے مزاحمانہ ہوتی ہے، خاص قسم کی حس میں ایک طرح کی خلش، دکھن یا چبھن پائی جاتی ہے۔

لمس، سردی، گرمی، اور درد کے نشانات یا مقامات خود اپنے اپنے صحیح مہیجات ہی سے خاص کر اثر پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن جلدی حس تمام تر ان ہی پر مبنی نہیں ہوتا ہے۔ جس جگہ تفتیش سے لمسی نشانات دریافت نہیں ہوئے وہاں کی جلد میں بھی پھیلی ہوئی ہلکی یا خفیف لمس کی حسیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ایسی جلد روئی کے لمس کو محسوس کر لیتی ہے۔ گرماہٹ اور ٹھنڈک کے حس گرمی اور سردی کے حس سے گو ممتاز ہیں لیکن ان کے علٰحدہ نشانات نہیں ہوتے۔ یہ گرمی و سردی کے مہیجات ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ ان کا مہیج نسبتہً کمزور ہوتا ہے۔

جب کسی سطح جلد کے عصبی ریشوں کو اس سے قطع کر دیا جائے، تو اس کا نتیجہ تمام اُن حسوں کا بطلان ہوتا ہے، جو اس سطح میں متناہی ہونے والے اعضاء پر منحصر ہوتے ہیں، گو اب بھی جلد پر دباؤ ڈالنے سے حس پیدا کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کا باعث اُن حسی اعضا کا متہیج ہوتا ہے جو سطح جلد کے نیچے واقع ہیں۔ اور جو اپنے

---

[1] ہیلیبرٹن کی ”نفسیات“ صفحہ ۹۷۔

عصبی ریشے دوسرے سلسلوں یا مجموعوں سے حاصل کرتے ہیں جن کا تعلق عضلات رباطات ومفاصل سے بھی ہوتا ہے۔ البتہ اس صورت میں حس درد اور حس لمس پیدا کرنے کے لئے نسبتہً زیادہ دباؤ یا فشار کی ضرورت ہوتی ہے لیکن سردی گرمی کا حس اس صورت میں کسی طرح نہیں ہوسکتا۔ نیز فشار و درد کے حس کے لئے بھی یہ ضروری ہوتا ہے کہ مہیج جلد سے گزر کر اندرونی ریشوں پر اثر کرے۔ اور جب تک یہ نہیں ہوگا، یعنی تہیج صرف جلد تک محدود رہتا ہے، اور تہ کے ریشوں تک نہیں پہنچتا، اسوقت تک دباؤ یا درد کا کوئی حس نہیں ہوتا۔ "ایسی سطح جلد کو اگر چٹکی میں لیکر خوب زور سے مسلا جائے، تو بھی لمس یا درد کا کوئی حس نہ ہوگا"[1] یا تکلیف کا کوئی حس نہ ہوگا، بلکہ بعض اوقات تو زور سے دبانے اور چٹکی کاٹنے کو بھی وہ محسوس نہیں کرتا۔

لیکن ہمارے لئے سب سے زیادہ دلچسپ شے "بھاری" لمسوں کی مقامیت ہے، کہ یہ کیونکر اور کس حد تک معلوم ہوتی ہے۔ اس کے سمجھنے کیلئے یہ ضروری ہے کہ مقامیت کی دو مختلف اور ایک دوسرے سے جداگانہ اقسام کو علیحدہ کرلیا جائے۔ مقامیت کی پہلی قسم کا تو اسطرح تجربہ ہوتا ہے کہ معمول سے (جس پر تجربہ کا عمل کیا جارہا ہے۔م) سوال کیا جاتا ہے کہ "بتاؤ تمھاری جلد کے کونسے حصہ کو چھوا گیا ہے۔ اس تجربہ کے دوران میں معمول اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے اور پھر یا تو ایسی حالت میں (یعنی آنکھیں بند کئے ہوئے) وہ اپنے فاعل کو یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ اس کی جلد کے فلاں حصہ کو چھوا گیا ہے۔ یا جسم کے اس حصہ کا جس پر تجربہ کیا جاتا ہے پورا فوٹو موجود ہوتا ہے، اور معمول سے کہا جاتا ہے، کہ آنکھیں کھولکر اس فوٹو پر مقام ملموس کی نشان دہی کرلے۔ اس طرح تجربہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بھاری لمس کی مقامیت کا اندازہ غیر معمولی طور پر صحیح ہوتا ہے"

لیکن مقامیت کی ایک دوسری قسم بھی ہے۔ اس سے ہمارا مقصد لمسی یا دیگر اقسام حس ہیں باہم ایک دوسرے کی نسبت سے مقام وضع اور سمت

---

[1] مائرز کی "مقدمۂ نفسیاتِ اختباری"، صفحہ ۸

کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ مقامیت علیحدگی یا فصل کے ادراک کو بھی مستلزم ہوتی ہے۔ یعنی دو وہم وقت حسوں میں ایسا امتدادی فاصلہ محسوس ہوتا ہے، جو دونوں کو ایک دوسرے سے متصل و منفصل کرتا ہے۔ دو حسوں کو دو سمجھنا اور ان کے مابین حد فاصل معلوم کرنا محض ثقیل یا بھاری لمس کی صورت میں ممکن نہیں۔ چنانچہ عصب کو قطع کر دینے کے بعد ایک عرصہ تک ڈاکٹر ہیڈ جلد کے متاثر حصہ پر ہم وقت فشاروں میں تمیز نہیں کر سکتا تھا۔ وہ اس کو ایک غیر ممتاز یا پھیلا ہوا مفرد حس معلوم ہوتے تھے۔ لیکن جب دو فشار ایک ساتھ نہیں بلکہ یکے بعد دیگرے جلد کے قریبی حصوں پر عمل میں لائے گئے تو دو معلوم ہوتے تھے۔

پھر منقسم عصب کے ریشے رفتہ رفتہ ٹھیک ہوتے گئے اور مختلف قسم کے جلدی حس کم و بیش علیحدہ علیحدہ پیدا ہوتے گئے، حتی کہ حسیت اپنی معمولی حالت پر عود کر آئی۔ ابتدائی مدارج کے متعلق میں ڈاکٹر ہائرز کا بیان نقل کرتا ہوں۔ عمل جراحی کے پینتالیس روز کے بعد درد کے نشانات پہلی بار ظاہر ہوئے۔ اور خود جلد کی سطح دبانے سے بے حس رقبہ میں تکلیف کا حس ہوا۔ ایک سو بارہ روز کے بعد سردی کی حسیت دوبارہ پیدا ہوتی معلوم ہوئی۔ اس کے پچیس دن کے بعد کل متاثر رقبہ میں سردی کی حسیت تو پیدا ہو گئی تھی، لیکن گرمی کا ابھی حس نہیں ہوتا تھا، اور بہت ہی کم رقبہ جلد کا ایسا باقی تھا جس میں چبھانے سے تکلیف نہ ہوتی ہو۔ ایک سو ساٹھ روز کے بعد نہایت خفیف لمس کو متاثر رقبہ کے ذرا سے حصہ نے محسوس کیا۔ ایک سو نوے دن کے بعد سردی کا حس سارے متاثر رقبہ میں ہو سکتا تھا اور اس روز سے گرمی و سردی کے نشانات میں بڑی سرعت کے ساتھ ترقی ہونے لگی۔ اب ہم ایک ایسے درجہ تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے نشانات لمس کی بھی ابتدا ہو جاتی ہے۔ باقی گرمی سردی اور درد کے پہلے ہی خاص طور پر پیدا ہو گئے تھے۔

اس درجہ کے مختلف حسوں میں چند خصوصیات معلوم ہوئیں جو بھاری

لہ مقدمہ نفسیات اختیاری صفحہ ۳

یا ثقیل دباؤ اور ایک دوسری حسیت جو بعد میں پیدا ہوئی (جس کا نام حسیت تفصیلی رکھا گیا ہے) دونوں سے جداگانہ ہیں۔ اس درجہ کے جلدی تجربات تنبیہی کے نام سے مشہور ہیں۔ ان کی وجہ امتیاز کچھ تو تہیج کے وہ خاص طریقے ہیں، جن پر یہ مبنی ہوتے ہیں اور کچھ خود ان کی ذاتی نوعیت لمسی حسوں کا منشاو مبنیٰ خود جلد ہی ہوتی ہے نہ کہ وہ دباؤ یا فشار جو اس کی تہ کے ریشوں پر پڑتا ہے یہ لمسی حس جلد کے صرف بالدار حصوں پر پیدا ہوتے ہیں، اور ان کا باعث محض وہی نشانات ہوتے ہیں جن کا بالوں سے تعلق ہے۔ اگر بالوں کو مونڈ دیا جاتا ہے تو یہ نشانات متہیج نہیں ہوتے۔ گرمی و سردی کا حس، صرف انکے مخصوص نشانات سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ نشانات شدت سے ردعمل کرتے ہیں، یہاں تک کہ شدتِ حس کا انحصار تہیج کی شدت پر نہیں بلکہ اس منتہی عضو پر ہوتا ہے، جو تہیج پذیر ہوتا ہے۔ لیکن یہ صرف تیز سردی یا گرمی ہی کی صورت میں ردعمل کرتے ہیں۔ باقی معمولی درجہ کی گرمی یا سردی میں یہ بےحس رہتے ہیں۔ گرمی کے نشانات ۳۷ درجہ سے کم پر کبھی ردعمل نہیں کرتے اور نہ سردی کے ۲۷ درجہ سے زیادہ پر۔ جلد کے تنبیہی حس بالعموم جداگانہ حسی نشانات کے انتہائی اعصاب کے تہیج سے پیدا ہوتے ہیں۔ لمسی حسوں کی صورت میں ان نشانات کا بالوں سے تعلق بھی ضروری ہے۔

بلحاظ ذاتی خصوصیت کے تنبیہی حس عضوی حسوں کی نوعیت رکھتے ہیں۔ یہ نسبتہً شدید اور نمایاں طور پر ناخوشگوار ہوتے ہیں۔ ان میں امتدادیت تو ہوتی ہے، مگر مقامیت کی دونوں صورتیں بہت ہی ابتدائی درجہ میں ہوتی ہیں۔ متاثرہ حصۂ جلد کی طرف حس کی جو نسبت کی جاتی ہے، وہ بہت دھندلی اور غیر صحیح ہوتی ہے۔ باقی اضافی یا نسبتی مقامیت (جس سے وضع وجہت وغیرہ کی باہمی نسبتوں کا حس ہوتا ہے۔م) جو ادراک فصل و علیحدگی پر مشتمل ہوتی ہے وہ تو بالکل ہی نہیں ہوتی۔ حس بالعموم متہیج حصہ سے منسوب نہیں کیے جاتے بلکہ اس سے ایک دور حصہ کی جانب وہ مثلاً بازو میں اگر کوئی چیز چبھوئی جاتی ہے تو اس چبھن کا مطلق حس نہیں ہوتا بلکہ اس سے انگوٹھے میں ایک قسم کا درد ہونے لگتا ہے۔

اس قسم کا نامتعین پھیلاؤ یا انتشار اور غلط مقام کی جانب انتساب اس جھنجھناہٹ میں بھی ہوتا ہے، جو بالدار رقبہ کے بالوں کو جھٹکے سے چھونے یا لمس خفیف سے پیدا ہوتا ہے۔ سردی و گرمی کے نشانات کے تہیج سے بھی اسی قسم کے حس پیدا ہوتے ہیں۔

سب سے زیادہ دلچسپ شے اس قوت کی ناکامی ہے، جس سے ہم اضافی مقامیت کا ادراک کرتے ہیں، یعنی وہ قوت جو ہموقت لمسوں میں تمیز کرتی ہے اور ہم ایک دوسرے کی نسبت سے ان کے اضافی مقام، سمت و فصل معلوم کرتے ہیں۔ محض تنبیخی حسیت میں علیحدگی یا فصل کا ادراک تقریباً بالکل مفقود ہوتا ہے۔ دو ہموقت حس علیحدہ علیحدہ محسوس نہیں ہوتے اور نہ ان کے مابین کسی قسم کے فصل کا پتہ چلتا ہے۔ تنبیخی حس کی امتدادیت بہت ہی مبہم ہوتی اور ذاتاً اس سے بہتر ہونے کے ناقابل معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایک غیر متعین پھیلاؤ پر مشتمل ہوتی ہے، جس کے اجزا کے مابین تفصیلی امتیاز نہیں ہو سکتا، اس کا کوئی متعین خاکہ یا شکل نہیں ہوتی۔ اس لحاظ سے تنبیخی حس اُن حسوں کے مشابہ ہوتے ہیں، جو بھاری دباؤ سے تہ کے ریشوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن محض تنبیخی حس میں مقام تہیج معلوم کرنے میں بھی ناکامی ہوتی ہے۔ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جب عصب منقسم کے ریشوں کے تدریجی نمو کے ساتھ تنبیخی درجہ گہری حسیت پر طاری ہو جاتا ہے، تو اس کے ادراک مقامیت کی جو کچھ قوت تھی وہ بھی زائل ہو جاتی ہے۔ حالت ماقبل کی خصوصیات کو حالت مابعد باطل کر دیتی ہے۔

ابتدائی ظہور میں تفصیلی حسیت جلد کے ایک چھوٹے سے مثلث ٹکڑے تک محدود تھی۔ اس چھوٹے سے رقبہ میں کوئی تنبیخی حس نہیں ہو سکتا تھا۔ معمول کو اس رقبہ میں گہرے درد و فشار کا حس ہو سکتا تھا، لیکن بالوں کے مس سے جو مبہم جھنجھناہٹ پیدا ہوتی ہے اس کا اوس کو حس نہیں ہوتا تھا۔ گرمی و سردی کے نشانات سے حرارت و برودت کے احساسات بھی نہیں پیدا ہوتے تھے۔ اس تنبیخی حسیت کی جگہ اور گہری حسیت کے علاوہ سطحی یا بالائی لمسوں کی ایک نازک امتیازی حسیت موجود تھی، جو بالوں کے وجود پر موقوف نہ تھی۔ ٹھنڈک اور گراہٹ کا بھی حس پیدا

ہو سکتا تھا۔ لیکن ۲۶ اور ۳۷ مستی درجات کے درمیانی تہیجات سے۔ مقامیت و امتیاز کی قابلیت وصحت انتساب کے لحاظ سے یہ تجربات لمس اور حرارت وبرودت بالکل ایسے ہی تھے جیسے کہ معمولاً جلد کے ہوتے ہیں۔ معمول صحیح طور سے متہیج حصہ کو بتا سکتا اور اس کا نام لے سکتا تھا۔ علاوہ بریں اب وہ پہلی بار دو جلدی حسوں میں اس طرح امتیاز کر سکتا ہے کہ دونوں کے مابین ایک فصل ہے اور دونوں ایک دوسرے سے علٰحدہ ہیں۔ وہ اس علٰحدہ کی اضافی وضع وسمت کا ادراک کر سکتا تھا۔ اس لئے حسیت کی اس شکل کا نام تفصیلی، یعنی امتیازی قرار پایا۔

تجربہ یا عمل جراحی کے اثرات سے اس حد تک افاقہ کے بعد اب معمول کی کیفیت یہ ہے کہ تنبیخی حسیت تقریباً سارے متاثر رقبہ میں عود کر آئی ہے، لیکن تفصیلی نہیں۔ تفصیلی حس صرف ایک چھوٹے سے رقبہ میں پائے جاتے ہیں، جس میں وہ تنبیخی حسوں سے علٰحدہ ہیں، اور اس وجہ سے ان کی علٰحدہ جانچ ہو سکتی ہے۔ لیکن کامل افاقہ کے لئے یہ ضروری تھا کہ تنبیخی حسیت تو صرف چھوٹے سے مثلث رقبہ میں پیدا ہوا اور تفصیلی حسیت باقی تمام متاثر رقبہ میں عود کرائے۔ چنانچہ یہ دونوں عمل آہستہ آہستہ واقع ہوئے۔

اضافی مقامیت کی قوت اور لازماً اضافی وضع، شکل اور سمت کا سمجھنا اس بات کو مقتضی ہے کہ تفصیلی حسوں کا نظام لازمی طور پر موجود ہو۔ لیکن کیا محض تفصیلی حسوں کا وجود دیگر امور کے بغیر خود کافی ہو سکتا ہے؟ اس مسئلہ کے متعلق واقعات کا ایک اہم مجموعہ روشنی میں آچکا ہے۔ میری مراد ان بیماریوں سے ہے جن میں وہ اعصاب خراب یا متاثر ہو جاتے ہیں، جو لب اور ریڑھ سے گزر کر دماغ کو جلد یا آکات حرکی سے ملاتے ہیں، یہاں بھی ڈاکٹر ہیڈ کا کارنامہ نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ اس نے بہت سے ایسے مریضوں کی حالت کا تجربہ کیا جن کے ہاتھ یا پاؤں کسی عضو کی سطح کے ادراک علٰحدگی سے بہت خراب ہو گئے تھے، گو اور باقی تمام جلدی حس بدستور قائم تھے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ ادراک مقامیت کی اس ناکامی کے ساتھ ان عضلات رباطات ومفاصل کے حس بھی ہمیشہ مفقود ہو جاتے ہیں، جن پر کہ متاثرہ عضو کے متغیر اوضاع وحرکات کا ادراک منحصر ہے۔ ان حرکی حسوں

کی غیر موجودگی میں مریض بے دیکھے ہوئے اپنی جلد کے ملموس حصہ کا نام بتا سکتا تھا، مگر جب اس حصہ کی طرف اشارہ کرنے کو کہا جاتا، تو اس میں اُس کو اس عضو کے معلوم کرنے میں وقت پیش آتی۔ لیکن اگر اس کو ٹٹولنے کی اجازت دیدی جاتی تھی تو وہ اس کے قریب پہنچ جاتا تھا اور بعض اوقات ٹھیک مقام کو بھی چھوکر بتا دیتا۔ ڈاکٹر ہیڈ کا خیال ہے، کہ ایسی صورتوں میں اور اک مقامیت بہت زیادہ خراب نہیں ہوتا۔ ابتدا میں جو دقت عضو کے معلوم کرنے میں ہوتی ہے، اس کا سبب ظاہر ہے کہ عضلات، رباطات و مفاصل کے ان حسوں کی غیر موجودگی ہے جو اس کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

ایک مریض ایسا تھا، جس کو بے دیکھے اپنے اعضا کی وضع کا حس نہیں ہوتا تھا، اس پر مندرجۂ ذیل تجربہ کیا گیا۔ مریض کو بستر پر لٹا دیا گیا اور اس کی ٹانگوں کو ایک وضع پر پھیلا کر پہلے اس کو دیکھنے کی اجازت دی گئی، پھر آنکھوں کو بند کر دیا گیا اور اس کے تلوؤں پشت پا اور گھٹنے سے ذرا نیچے کو یکے بعد دیگرے چھوایا لمس کیا گیا۔ پھر مریض سے سوال کیا گیا کہ کس نقطہ کو مس کیا گیا ہے؟ اگرچہ روئی سے مس کیا گیا تھا، لیکن اس نے ہر حالت میں جوابات صحیح دیئے۔ مریض کی آنکھیں ہنوز بند تھیں کہ اس کی ٹانگ کو بالکل ایک دوسری وضع میں تبدیل کر دیا گیا، جس کا اس کو مطلق حس نہیں ہوا، بلکہ اس کو یہی یقین تھا کہ میری ٹانگیں اسی طرح ہیں۔ تاہم جوابات اب بھی صحیح دیتا تھا، کہ کس مقام سے مس کیا گیا ہے، لیکن جب اس سے کہا گیا کہ اس مقام کو ہاتھ رکھ کر بتائے تو بیچارہ اِدھر اُدھر ہاتھ مارتا تھا لیکن ٹانگ نہ ملتی تھی۔ اپنے اعضا کی وضع کا حس نہ ہونے کے ساتھ اس میں ایک اور خرابی بھی تھی کہ اگر پرکار کے سروں کو بوقت واحد اس کی سطح جلد سے مس کیا جاتا، تو ان میں تمیز نہیں کر سکتا تھا۔ بائیں ٹانگ کی خارجی سطح پر پندرہ سینٹی میٹر کے فصل سے پرکار کی سوئیاں مس کی گئیں تو وہ تمیز نہ کر سکا اور بائیں ران پر جس میں کہ پرکار کی سوئیوں ۲۰ سینٹی میٹر کا فصل تھا اس میں بھی تمیز نہ کر سکا۔ اسی قسم کے مریضوں کے دیگر جلدی حسوں کا تجربہ کیا گیا

تو اس اضافی منفامیت کے ادراک کے علاوہ اور کسی قسم کا فرق نہیں ثابت ہوا۔

مذکورہ بالا بیان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ محض لمسی احساس باوجود ہر طرح مکمل ہونے کے ادراک علٰحدگی کی علت نہیں بن سکتا لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ادراک علٰحدگی کی اور کونسی علت ہوسکتی ہے۔ ڈاکٹر ہیڈ کے نزدیک ادراک علٰحدگی کا فقدان اعضائے خارجی کی وضع و حرکت کی بے حسی کے ساتھ جو جمع ہوتا ہے اس کی توجیہ صرف علم عضویات کے رو سے ہوسکتی ہے۔ وہ یہ فرض کرتے ہیں کہ اس امتیاز کے عصبی ریشے بھی اعصاب داخلی کی طرح فقار میں سے گزرتے ہیں یہی اعصاب داخلی عضلات و مفاصل کے احساس کا باعث ہوتے ہیں۔ جب یہ اعصاب خراب ہوجاتے ہیں تو ان کے ساتھ امتیازی عصبی ریشے بھی نکمے ہوجاتے ہیں۔ اور عضلات و مفاصل کے احساسات کے فقدان کے ساتھ پرکار کی دو سوئیوں کے مس کی تمیز جاتی رہتی ہے۔

لیکن میں اس بیان کو تسلیم نہیں کرسکتا۔ اس میں اعصاب داخلی سے وہ فعل منسوب کیا جاتا ہے جو اور کسی جگہ وہ ہرگز انجام نہیں دیتے۔ اس جگہ انکے متعلق فرض کیا جاتا ہے کہ وہ کسی خاص احساس کا باعث نہیں ہوتے بلکہ ان سے انسان صرف دو احساسوں کے مابین امتیاز کرتا ہے اصل مفروضہ اس میں یہ ہے کہ ان اعصاب داخلی کے علاوہ حس سے لمسی احساس ہوتا ہے۔ ایک اور عصبی ریشوں کا سلسلہ ہے اس سے لمسی احساسات میں امتیاز ہوتا ہے اور ان کے باہمی تعلقات معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ پردۂ چشم میں جو عصبی ریشے ہیں ان سے نیلے اور زرد کا احساس ہوتا اور ان کے علاوہ اور عصبی ریشے ہیں جو نیلے اور زرد کے مابین امتیاز کرتے ہیں۔ اعصاب داخلی کے متعلق ہم کو جو کچھ علم ہے اس کی بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ عضویات اور نفسیات میں اس قسم کا اضافہ محض لغویت ہے۔ اس قسم کے نظریہ کو ہم حالتِ مجبوری کے سوائے اور کبھی تسلیم نہیں کرسکتے۔

اس سے بہتر اور حقیقت سے قریب تر توجیہ ڈاکٹر فارسٹر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک احساسات عضلات و مفاصل ہی کا وجود ادراک علٰحدگی کا باعث

ہوتا ہے۔ یہ توجیہ اس نظریہ کے بھی مطابق ہے جو ادراک مکانی کے ارتقا کے بابت پیش کی جاتی ہے اسکے علاوہ اور وجوہ بھی ہیں جن کی بنا پر ماہرین نفسیات اس کو تسلیم کرتے ہیں۔ آگے چلکر انشاءاللہ ہم ان پر تفصیل کے ساتھ بحث کرینگے۔

مذکورۂ بالا توجیہ کے ساتھ یہ بھی خیال کیا جاتا کہ ادراک علیحدگی کا باعث کلیتہً احساسات ہی نہیں کسی حد تک اس کا انحصار مخصوص معنی پر بھی ہے جو مسک و محاکات سے حاصل ہوتے ہیں۔ تجربات ماضی ایک قسم کا میلان پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ اس وقت پیدا ہوا ہوگا جب نقاط مس فرض کر لیجیے ا و ب کے درمیانی فصل کو آہستہ آہستہ ہاتھ سے معلوم کیا گیا ہوگا اور مہیج برابر ا سے ب تک ب سے ا میں گزر رہا ہوگا۔ اس وجہ سے اب جو ا و ب کو ایک ساتھ چھوا جاتا ہے تو وہی میلان دوبارہ متاثر ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے تجربات میں وہ سب سے زیادہ اہم ہیں جو اعضائے خارجی کی فعلی حرکت سے پیدا ہوتے ہیں۔ جس جگہ مہیج عمل کرتا ہے اس کو حرکت دیجاتی ہے اور اس طرح تدریجاً احساس کی مقامی علامت بدلی جاتی ہے۔ مثلاً میں اپنی انگلی یا ہاتھ کو میز کی سطح پر پھیرتا ہوں لیکن فعلی حرکت کے تجربہ میں علامت مقامی کے تغیر کے لمسی احساسات کے ساتھ عضلات مفاصل کے احساسات کا بھی ایک جز شامل ہوتا ہے۔ یہ احساسات بھی اپنا میلان چھوڑتے ہیں۔ اب آئندہ مہیج سے جو احساسات پیدا ہوتے ہیں ان کے خصوصی معنی کے ساتھ اس میلان کا تہیج بھی شامل ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس عضو خارجی کی وضع سے عضلات و مفاصل کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ یہ عمل ائتلاف میں داخل ہو جاتے ہیں اور تجربات ماضی کے احیا کی اگر علتِ غائی نہیں تو اس کا ایک اہم جز ضرور ہوتے ہیں۔ اس مقام پر غالباً ہمارے مسئلہ کا حل ملیگا۔ اگر موجودہ عضلات و مفاصل کے احساسات تجربات ماضی کے آثار کے تہیج میں اس قدر حصہ لیتے ہیں اور انہی نشانات کے تہیج پر ادراک علیحدگی کا انحصار ہے تو ظاہر ہے جب یہ احساسات نہ ہونگے تو ادراک علیحدگی بھی قریباً معدوم ہو جائیگا۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ جلدی احساسات کو اگر ان کے مخصوص معنی سے علیحدہ کر لیا جائے تو وہ نسبتی مقامیت کے ادراک کی کامل علت نہیں ہو سکتے لیکن اس

ہیں شک نہیں کہ اصلی اہمیت انہی احساسات کو حاصل ہے تجربہ شاہد ہے اگر جلدی حسیت اور ادراک علیحدگی کے ساتھ خصوصی مناسبت نہیں رکھتی تو ادراک علیحدگی مطلقاً ہوتا ہی نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ تفصیلی تجربات کے سوائے ادراک علیحدگی نہیں ہوتا۔ اور یہ عمیق و تشنجی تجربات سے علیحدہ ہوتے ہیں۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ ادراک علیحدگی کے لئے مختلف اعضا کی حسیت کے لحاظ سے کم از کم فصل مختلف ہے۔ دو احساسات کے مابین یہ کم سے کم فصل فاصلہ بابی کہلاتا ہے۔ نوک زبان کے لئے فصل بابی ا سنٹی میٹر ہے انگلی کے سرے کے لئے ۲ر۳ سنٹی میٹر ہے۔ سر بینی کے لئے ۷ر سنٹی میٹر ہے۔ ہونٹوں کی داخلی سطح کے لئے ۲ سنٹی میٹر۔ گردن کے لئے ۴ر۵ اور بازو یا ران کے لئے ۸ر۶ سینٹی میٹر ہے۔ اس لحاظ سے نوک زبان ران اور بازو سے ساٹھ گنا زیادہ قوت امتیاز رکھتی ہے

اب ذیل میں ہم کو اس قدر اور اضافہ کرنا ہے کہ ہم وقت مس کے دو حصوں کا مابینی فصل یا بعد سطح جلد کے مختلف ذی حس حصوں میں مختلف محسوس ہوتا ہے۔ اگر دو سطح جلد کے دو نقطوں سے خطوط متوازی کھینچو، تو ان کا فاصلہ ہر جگہ مساوی نہ محسوس ہوگا" بلکہ بعض حصوں میں تو ایسا معلوم ہوگا کہ یہ خطوط ایک دوسرے سے قریب ہوتے جارہے ہیں، مثلاً چہرے سے نیچے کی جانب دو متوازی خطوط اس طرح ہم کھینچیں کہ منہ ان کے درمیان میں پڑے، تو جس شخص پر یہ تجربہ کیا جائیگا اس کو منہ کے قریب ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں خطوط میں فصل بڑھنے لگا ہے۔ اور منہ کو ان خطوط نے بیضوی شکل کے اندر لے لیا ہے" یہی نتیجہ اس وقت بھی نکلتا ہے، جبکہ دو جداگانہ نقطوں کو مس کرنے کے بجائے ایک ہی مستمر خط یا سطح کو مس کیا جائے۔ خط کو خط ادراک کرنے کے لئے کم از کم جو لمبائی درکار ہے وہ اس فصل دہلیزی سے کم ہوتی ہے، جو دو نقطوں کے مابین ادراک فصل یا علیحدگی کے لئے ضروری ہے۔ لیکن اس حالت میں خط کی سمت سمجھ میں نہیں آتی۔

سلہ جیمس کی "اصول نفسیات" جلد دوم صفحہ ۱۴۱

جو سطح جلد سے مس کرتی ہے اس کی شکل کا ادراک اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ رقبۂ ملموس کی وسعت ادراک فصل یا علیحدگی کی دہلیز سے نمایاں طور پر زیادہ ہو، نوک زبان کو دائرہ کے حس کے لئے یہ ضروری ہے کہ دائرہ کا قطر کم از کم ۳،۲ ملی میتر ہو۔ حالانکہ ادراک علیحدگی کے لئے دہلیزی فصل صرف ۱ء ملی میتر ہے۔ ایک ہی رقبہ کی جلد میں بہ نسبت طول کے عرض میں مقامی امتیاز زیادہ ہوتا ہے۔ یعنی عضو کی لمبان کے مقابلہ میں چوڑان میں زیادہ حس ہوتی ہے۔ شکل کے سمجھنے میں اس سے فرق واقع ہوتا ہے۔ ایک گول نلی کو اگر جلد پر دبایا جائے تو وہ عرضاً بیضوی محسوس ہوتی ہے۔ اور اگر فی الحقیقت بیضوی شے (جس کا لمبان جلد کی لمبائی کے رُخ پر ہو) دبائی جائے تو ممکن ہے وہ گول معلوم ہو۔

ایک اور بات جو کچھ نظری اہمیت رکھتی ہے یہ ہے، کہ اگر جلد کے دو نقطوں (ا اور ب) کو ایک ساتھ پر کار کی سوئیوں سے مس کیا جائے، تو ان کا باہمی فصل بہ مقابلہ اس کے زیادہ معلوم ہوتا ہے، کہ ایک ہی سوئی کو ا سے ب تک تیزی سے چلایا جائے۔ جس قدر یہ سوئی تیزی سے حرکت کرے گی، اسی قدر فاصلہ کم معلوم ہوگا، اور جس قدر یہ سوئی آہستہ آہستہ حرکت کرے گی اسی قدر فاصلہ زیادہ معلوم ہوگا۔ اگر بہت ہی آہستہ حرکت کرے تو ممکن ہے اس سے بھی زیادہ فصل معلوم ہو جتنا ا و ب کے ایک ساتھ مس کرنے میں معلوم ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کے واقعی تجربات ادراک فصل میں بھی دخل رکھتے ہیں، جس سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے، کہ ائتلاف سے ان تجربات کا احیا اس وقت اہم ہوتا ہے جب واقعی تجربات موجود نہیں ہوتے۔ ایک اور واقعہ جس سے صاف طور پر یہی نتیجہ نکلتا ہے، یہ ہے، کہ جس قدر کوئی عضو ٹٹو لنے کی فعلی حرکات میں کم یا زیادہ مشتغل ہوگا، اسی قدر اضافی مقامیت کی قوت اس میں کم یا زیادہ ہوگی۔ مثلاً انگلی کے سروں کو ٹٹو لنے کی بہت زیادہ مشق ہے اسی لئے ان میں مقامی امتیاز کی قوت بھی بہت عمدہ ہے۔ بخلاف شانہ اور پشت کے (جن کو ٹٹو لنے کا بہت ہی کم کام پڑتا ہے) کہ ان میں صورت برعکس ہوتی ہے۔

۳۔ حرکی حس	اس عنوان کے ماتحت ہم تمام ان حسوں کو رکھتے ہیں، جو بلحاظ

نوعیت عضوی نہیں ہیں، بلکہ ان داخلی مہیجات کے تابع ہیں، جو اعضائے حرکت (مفاصل، رباطات، وعضلات) کے عصبی سروں سے دماغ میں جاتے ہیں۔ ان کو حرکی اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا صحیح مہیج اعضائے حرکت کے تغیر پذیر حالات ہوتے ہیں۔ بعض اوقات یہ حس عضلی بھی کہلاتے ہیں۔

ان تجربات کے اصل مقصد یا کام کی طرف پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے۔ ان کے ذریعہ سے ہم کو ایسی صورتوں میں اپنے جسم اور اعضا کی وضع وحرکت کا علم ہوتا ہے، جن کی توجیہ لمس وبصر سے نہیں ہوتی۔

ہمارے جسم اور گردوپیش کی اشیا اور خود اس جسم کے مختلف حصوں میں باہم جو مکانی علائق ہوتے ہیں، معمولاً ہم ان کا کچھ نہ کچھ بصری ادراک رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں جلدی حس جن کا ہم کو ہر وقت تجربہ ہوتا رہتا ہے، یہ اپنے اکتسابی معنی کے ساتھ ملکر معمولاً ہم کو اپنے اعضا کی شکل، صورت اور قد وقامت اور اجزائے جلد کی باہمی وضع ونسبت کا ادراک کراتے رہتے ہیں۔ چنانچہ اگر ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ کو چھوتا ہے، تو لمسی حس کی بنا پر ہم کو علم ہو جاتا ہے، کہ جسم کے اور حصے نہیں بلکہ دونوں ہاتھ ہی ایک دوسرے سے مس کر رہے ہیں، گو کہ عضلات، رباطات ومفاصل بھی اس میں مدد دیتے ہیں۔ علیٰ ہذا اس امر کا بھی ہم کو حس ہوتا ہے، کہ دونوں ہاتھوں کے کونسے حصے باہم مس کر رہے ہیں۔

لیکن جب نہ ہم دیکھ رہے ہوں اور نہ جسم کا ایک حصہ دوسرے کو مس کر رہا ہو تو اسوقت اس قسم کے اسباب اعضا کی اوضاع وحرکات کے معلوم کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ مثلاً اگر آنکھیں بند ہوں تو ان اسباب سے پتا نہیں چل سکتا کہ ہمارا ہاتھ کس وضع میں ہے، آیا سامنے پھیلا ہوا ہے یا ایک طرف کو مڑا ہوا ہے یا سر کے اوپر اٹھا ہوا ہے۔ اسی طرح چلنے کے لئے پاؤں اٹھایا جاتا ہے تو اس کی حالت کا بھی علم نہیں ہو سکتا۔ اندھیرے میں ہم ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ کی جس انگلی کو چاہیں چھو سکتے ہیں، ظاہر ہے کہ اسباب بالا اس کی توجیہ کبھی نہیں کر سکتے۔ دراصل ان حالتوں میں ہم عضلات ومفاصل اور رباطات کی حسیات سے کام لیتے ہیں۔

حرکی حس وزن و مزاحمت کے سمجھنے میں بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ آ
دباؤ کے حس اور ان میں بھی خصوصیت کے ساتھ جو گہری حسیت سے تعلق رکھتے
ہیں کسی حد تک وہ اس کام کو انجام دیتے ہیں۔ لیکن عضلات، مفاصل و رباطات
کے مختلف المدارج کھچاؤ سے، جو حس پیدا ہوتے ہیں ان سے اندازہ کی صحت
بہت بڑھ جاتی ہے، مثلاً جب کسی وزن کو ہاتھ میں لیکر اوپر نیچے کرو تو کھچاؤ کے
ان حسوں کی بنا پر وزن کا اندازہ اس وقت ہی ہو سکتا ہے جب جلد بالکل
بے حس ہوتی ہے۔ لیکن جب ہاتھ بالکل بے حس ہونا اور حرکی و لمسی حس دونوں
باطل ہو جاتے ہیں تو ہلکے اور بھاری میں بالکل تمیز نہیں ہو سکتی، بجز اس کے
کہ شے کی ظاہر شکل دیکھ کر نتیجہ نکالا جائے۔

اگر اپنے اعضا کو ہم خود حرکت نہ دیں، بلکہ کوئی اور ان کو حرکت دے
یا عضلات میں برقی رو دوڑا دی جائے، جو ان کی حرکت کا باعث ہو، تو بھی تغیر
وضع اور مزاحمت کے ادراک پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ دونوں میں فرق اسی قدر
ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں ہم حرکت کو اپنے ارادہ کا نتیجہ سمجھتے ہیں اور دوسری
میں اس کو غیر ارادی جانتے ہیں۔ جن امراض میں کسی عضو کے عضلات، مفاصل
و رباطات کی حسیت زایل ہو جاتی ہے، ان میں مریض کو حرکت کے ارادہ کا تو
علم ہوتا ہے، لیکن اگر آنکھیں بند ہوں تو وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ آیا حرکت عمل
میں بھی آئی یا نہیں۔ ایسی صورتمیں وہ صرف ارادہ پر اعتماد کرتا اور سمجھتا ہے، کہ
واقعتاً حرکت عمل میں آگئی ہے، (کیونکہ وہ ارادہ کر چکا ہے) خواہ فی نفسہ ایسا نہ ہوا
ہو۔ مثلاً ایسا مریض اگر اپنے ہاتھ یا پاؤں کو ہٹانا چاہتا ہے، تو گو اس عضو کو کوئی
پکڑے بھی ہو، تاہم وہ اپنے نزدیک یہی سمجھتا ہے، کہ جو تغیر وہ چاہتا تھا، وہ
واقعتاً عمل میں آگیا ہے۔

ایک زمانہ میں یہ خیال تھا کہ فعلی حرکات میں ایک خاص قسم کا حس
ہوتا ہے۔ جو عضلات، مفاصل و رباطات کے داخلی تہیجات پر نہیں، بلکہ براہ راست
ان عصبی تہیجات پر مبنی ہوتا ہے جو دماغ کے حرکی رقبوں سے عضلات کی جانب آتے ہیں۔ فی زمانا اس حس
کے وجود کا عام طور سے انکار کیا جاتا ہے، حال کی تحقیق کی رو سے یہ خیال صحیح ثابت

ہوا، کیونکہ غشائے دماغ کے حرکی رقبوں کو جب براہ راست برقی رو سے مس کیا گیا تو ان سے کسی قسم کا حس رونما نہیں ہوا۔ حالانکہ ان سے ذرا نیچے جن رقبوں میں کہ در آور اعصاب جلد اور حرکی اعضا سے آکر ملتے ہیں ان میں اس طریق سے حس پیدا کیا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ مفروضہ حس کسی ایسی نئی شے کی توجیہ نہیں کرتا جو اس کے بغیر نہ ہو سکتی ہو۔ ارادہ کی توجیہ کے لئے اس کی ضرورت نہیں، کیونکہ ارادہ حس کی کوئی صنف نہیں، نہ اس سے حرکت کے لئے کوشش کرنے یا کوشش کر چکنے کے شعور کی توجیہ میں کوئی کام نکلتا ہے، کیونکہ یہ شعور، حرکی حسوں کی (جو حرکت کے واقعی وقوع کو بتاتی ہیں) عدم موجودگی میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ حرکت کی کوشش کرنے سے قبل مطلوبہ نتیجہ کی توقع ضرور پائی جاتی ہے لیکن محض خیالی توقع کافی ہے۔ غالباً اس قسم کی خیالی توقع ہمیشہ عضلات، رباطات و مفاصل کے ان تجربات کے متہیج ہو جانے کو مستلزم ہوتی ہے، جو کسی عضو کی حرکات سابقہ کی بنا پر قائم ہو چکے ہیں۔ علاوہ ازیں بصری وغیرہ حسی تجربات کی حیثیت سے بھی معمولاً نتیجہ کی کچھ نہ کچھ پیش بینی ہو جاتی ہے جو حرکی حسیت سے قطعاً تعلق نہیں رکھتی۔ ان اسباب کے ہوتے ہوئے ایک بالکل نیا حس تجویز کرنا، جو دماغ سے تہیج حرکی کے عضلات کی جانب آنے پر مبنی ہو بالکل غیر ضروری ہے۔

جب انسان مفلوج عضو کو حرکت دینے کی کوشش کرتا ہے تو اس کو حرکی سعی کا احساس پیدا ہو سکتا ہے، حالانکہ خود عضو حرکت نہیں کر سکتا اور اس وجہ سے کسی قسم کا حرکی حس پیدا نہیں ہوتا لیکن دو باتوں کو ایک ساتھ لیکر اس کی توجیہ ہو سکتی ہے (۱) مریض کو حرکت کی کوشش کا تجربہ ہوتا ہے۔ (۲) اس کوشش کی وجہ سے ایسے عضلات میں کھچاؤ پیدا ہوتا ہے جو گو عضو مفلوج سے کوئی تعلق نہیں رکھتے تاہم حرکی حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ "انسان جب حرکت کی کوشش کرتا ہے تو یہ کوشش ایک ہی عضلہ یا عضو تک محدود نہیں رہتی، بلکہ جسم کے اور حصوں کو بھی متاثر کرتی ہے۔ مقابل کے حصے یا نظام تنفس کے عضلات عموماً اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کسی وزن کو اٹھاتے ہیں تو حنجرہ بند ہو جاتا ہے۔ شکمی عضلات اور حجاب حاجز سکڑ جاتے ہیں۔" ان مختلف اعمال کی بنا پر جو تجربات ہوتے ہیں انکی

بنا پر یہ خیال ہوتا ہے کہ حرکت مطلوبہ ہو گئی گو کہ فی نفسہ نہ ہوئی ہو۔

یہ نہ فرض کر لینا چاہیئے کہ حرکی حس عموماً جو خبر دیتے ہیں وہ انھیں خود حسوں کے وجود اور ان کی نوعیت پر منحصر ہوتی ہے، بلکہ اس کے برخلاف یہ کام دراصل اکتسابی معنی کا ہے جو ان کو تجربات لمس و بصر کی معیت سے بوجہ ائتلاف حاصل ہو جاتے ہیں۔ اول تو ہم کو اپنے جسم اور اعضا کی شکل و صورت قد و قامت اور جلد کے مختلف حصوں کی، ایک دوسرے کی نسبت سے، وضع اور فاصلوں کی واقفیت محض عضلات رباطات و مفاصل کی حسوں کی بنا پر نہیں ہوتی۔ درحقیقت ہم کو اپنے جسم کے مکانی علائق کا ادراک کچھ تو ان تجربات سے ہوتا ہے جو جلد کے مختلف حصوں کے آپس میں مس کر لنے اور ایک دوسرے کے ٹٹولنے سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً میں دونوں ہاتھوں کو ملتا ہوں یا ایک ہاتھ کو چہرے یا پاؤں پر پھراتا ہوں، اور کچھ جسم اور اس کے حصوں کو متحرک، و ساکن دونوں حالتوں میں دیکھتے رہنے سے حاصل ہوتا ہے۔

اب حرکی حس، جو عضلات، مفاصل ور باطات سے پیدا ہوتے ہیں چونکہ ہمیشہ ان جلدی و بصری تجربات کے ساتھ رہتے ہیں۔ اس لئے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ہم ایک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو دوسرے کی طرف بھی لازمی طور سے متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ مثلاً دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے سے ملنے سے بہت سے تہ تہ بجی تجربات مس پیدا ہوتے ہیں، ہر مس کے ساتھ تجربۂ حرکی کے وہ تغیرات پائے جاتے ہیں جو کہنی، کلائی یا دونوں کے عضلات و مفاصل ور باطات سے پیدا ہوتے ہیں۔ علیٰ ہٰذا اگر ہاتھوں کی طرف دیکھ رہے ہوں تو جیسے جیسے انکا بصری احضار ساحت بصر میں اپنا مقام بدلتا ہے، اسی کے مطابق تجربۂ حسی میں اعضائے حرکت کی بنا پر تغیرات کا سلسلہ رونما ہوتا ہے۔ چنانچہ حرکی حسوں کی لمسی و بصری تجربات کے ساتھ یہ وابستگی ایک مجموعی مزاج یا میلان پیدا کر دیتی ہے جو اصل تجربہ کے جزئی وقوع کی صورت میں بھی دوبارہ پورا کا پورا تہیج ہو جا سکتا ہے اس سے جو ائتلاف پیدا ہوتا ہے اس میں اس سے زیادہ پیوستگی ہوتی ہے، جتنی کہ برف یا پانی کے دیکھنے اور سردی یا تری کے لمسی تجربات میں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرکی حسوں کے لئے ان معانی کو حاصل کرنا لازمی ہے،

جو اصولاً لمس و بصر کے ائتلافی تجربات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس سے اس امر کی توجیہ ہو جاتی ہے کہ کیوں اور کیونکر ہم اپنے اعضا کی وضع اور انکے حرکات کی سمت و وسعت کو لمس و بصر کے بغیر عضلات رباطات و مفاصل کے حسوں سے معلوم کر لیتے ہیں۔

ترقی یافتہ شعور کے لئے ان تجربات کو انکے ائتلاف سے علیحدہ کر کے یہ معلوم کرنا کہ بذات خود یہ کیا معنی رکھتے ہیں اور باہم مختلف طریقوں پر ترکیب پانے سے ان کے کیا معنی ہو جاتے ہیں، بہت مشکل ہے۔ کبھی کبھی مناسب توجہ سے ان کی موجودگی کا امتیاز ممکن ہے۔ مثلاً اگر ہم اپنی انگلی کو موڑیں، یا کہنی سے ہاتھ کو دہرا کریں، تو کھال کے سکڑنے وغیرہ سے، جو حس پیدا ہوتے ہیں، ان کے علاوہ مفاصل میں جو تغیر واقع ہوتا ہے، اس پر توجہ کرنے سے کچھ ایسے حسوں کا بھی تجربہ ہوتا ہے، جو دیگر اصناف حس کی بہ نسبت لمس و فشار کے تجربۂ حسی کے زیادہ مماثل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تفصیلی لمس سے بہت زیادہ مبہم ہوتے ہیں۔ ان میں کچھ خفیف سی امتدادیت ہے، جس پر اگر توجہ کی جائے تو کچھ یونہی سے امتداد کا وقوف ہوتا ہے۔ مگر شکل یا علیحدگی کا ادراک بالکل نہیں ہوتا۔ دوسری طرف جب انگلی یا ہاتھ مڑ رہا ہوتا ہے، تو ہم کو کچھ تغیری حسوں کا تجربہ ہوتا ہے، جن کو ہم مفاصل سے منسوب کرتے ہیں۔ اور جن کا موازنہ ان حسوں سے کیا جا سکتا ہے، جو مثلاً انگلی کے سرے کو مقابل ہاتھ کی ہتھیلی پر پھیرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مگر ان میں ایک اہم فرق بھی ہوتا ہے، وہ یہ کہ جن حرکتی حسوں کو مفاصل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، ان میں حسیت تفصیلی کی سی صفائی و تعین نہیں ہوتا۔ جس مقام سے حرکت شروع ہوئی اور جس مقام پر ختم ہوئی ان دونوں نقطوں میں ہم بوقت واحد امتیاز نہیں کر سکتے۔ لیکن اس کے باوجود تجربۂ حرکت کے مسلسل تغیرات میں دقیق طور پر امتیاز ہوتا ہے، جیسا کہ جلد پر یکے بعد دیگرے مسلسل دباؤ پڑنے کا امتیاز ہوتا ہے، جو حسیت سے ممتاز حسیت عمیق کو متہیج کرتا ہے۔ مفاصل کے آس پاس مقامات میں ہم کو کھچاؤ کے مختلف مدارج کا بھی حس ہوتا ہے۔ یہ اس وقت ہوتا ہے، جب مزاحمت کے

خلاف ہم کسی شے کو ڈھکیلتے، کھینچتے یا اٹھاتے ہیں تو اپنی انگلیوں کو میز پر پھیراتے ہیں، ہمیں جلدی حسوں اور ان کے مماثل دگونسبتہً مبہم، ان حسوں میں جو انگلی کے مفاصل اور کلائی کی مقاسیت کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں صاف طور پر امتیاز ہوتا ہے۔

حرکی حسوں کے تین اعضا (عضلات، مفاصل ورباطات) میں سب سے کم اہمیت عضلات رکھتے ہیں۔ ان کا فعل بہت دھندلا اور خفی ہوتا ہے۔ رباطاتی حس البتہ اہم ہیں کیونکہ دباؤ بوجھ، یا محنت کے مدارج مختلفہ کا انھیں کے ذریعہ ادراک ہوتا ہے۔ "اپنے ہاتھ کو ایک جانب ڈھیلا کر کے چھوڑ دو۔ اور تاگے سے باندھ کر ذرا ایک وزنی شے درمیانی انگلی میں لٹکا دو۔ یہ وزن کہنی اور دیگر مفاصل کی سطح کو کھینچتا ہے، اس طرح کہ ایک سطح دوسری کو نہیں لگتی۔ لیکن فوراً ہی سارے ہاتھ میں بوجھ محسوس ہونے لگتا ہے"۔[۱]

مفاصلی حس کسی عضو کی حرکات واوضاع کے سمجھنے میں بیشتر کام آتے ہیں۔ مفاصل کی مخصوص اہمیت ان اختبارات سے ثابت ہوتی ہے، جو ڈاکٹر گولڈشیڈر نے کئے ہیں "انفعالی طور پر ڈاکٹر موصوف نے اپنی انگلیوں، ہاتھوں اور ٹانگوں کو اپنے اپنے مفاصل پر ایک ایسے میکانی آلے کے اندر گردش دی جو حرکتِ مرتسم کی شرح رفتار اور زاویہ وار گردش کی مقدار دونوں کو بتاتا تھا۔ عضلات میں کوئی فعلی کھچاؤ نہیں واقع ہوا۔ گردش کی اقل قلیل محسوس مقدار ہر حالت میں، بہت ہی کم تھی۔ انگلیوں کے سوا باقی تمام مفاصل میں زاویہ کے ایک درجہ سے بھی یہ مقدار بہت ہی کم تھی"، جلد کی بے حسی سے نتیجہ میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوا۔ خود مفاصل کی بے حسی سے البتہ قوت امتیاز بہت گھٹ گئی تھی۔

مفاصل میں حرکت کے حس کی جو قابلیت پائی جاتی ہے، وہ کچھ تو حرکت کی وسعت پر منحصر ہوتی ہے، اور کچھ اس کی سرعت یا رفتار پر۔ ایک ہی وسعت حرکت کا حس ایک خاص درجۂ سرعت تک ہوتا ہے، لیکن جب یہ سرعت کم

۱۔ جیمس کی "اصول نفسیات"، جلد دوم صفحہ ۱۹۲-۳

کر دی جاتی ہے تو اس کا حس نہیں ہوتا۔ اگر درجۂ سرعت ایک ہی ہے، تو مختلف مفاصل کی قابلیت حس مختلف ہوگی۔ فرض کرو کہ فی سیکنڈ ۳، درجہ کی سرعت ہے تو ٹخنے کے جوڑ پر ۱۵، اسے ۳۰، درجہ تک وسعت کا حس ہوگا۔ کولے کے جوڑ پر ۵، ۹ درجہ سے ۴۸، ۹۹ درجہ تک کی وسعت کا، اور کلائی پر ۲۶، درجہ سے ۴۲، درجہ کی وسعت تک کا۔ اگر حرکت کی وسعت ایک ہی ہو تو مختلف مفاصل کے حس کے لئے مختلف درجات سرعت کی ضرورت ہوگی اگر ۳ درجہ فی سیکنڈ سرعت کی ضرورت ہے، تو کہنی کے لئے (اسی وسعتِ حرکت کے ساتھ) ۷ درجہ فی سیکنڈ کی ضرورت ہوگی اور انگلی کے پہلے جوڑ کے ۵، ۱۲ درجہ فی سیکنڈ کی۔ ان مفاصل کی نسبت جو جسم سے فاصلہ پر ہیں ان بڑے مفاصل میں جو اس سے قریب تر ہیں، بہت ہلکی اور بہت ہی کم وسعت کی حرکت کا حس ہوتا ہے۔ اگر ہم اس سرعت اور وسعت دونوں کا لحاظ کریں جو قابل امتیاز حس کے لئے درکار ہے، تو کندھے میں انگلیوں کے مفاصل سے چالیس گنا زیادہ حسیت ہے۔ حرکت کی وسعت و سرعت دونوں کا اندازہ گھڑی کی سوئیوں کی حرکت کی طرح زاویوں کی مقدار سے ہوتا ہے۔

مذکورۂ بالا بیان سے یہ بات تو پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ مفاصل کی حرکات اگرچہ ایک ہی وسعت رکھتی ہوں لیکن ان میں حس کے لئے حرکت کی رفتار کو بھی بہت بڑا دخل ہے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکات مفاصل کی حسوں کو وضع کی حسوں میں نہیں تحویل کیا جا سکتا، وضع کی حس عضو کی حالتِ سکون میں محسوس ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ساکن عضو کے مقام کا علم انھیں سکونی حسوں پر منحصر ہوتا ہے۔ لیکن حسیت مفاصل پر مبنی حرکت کا علم سکونی حسوں کے مسلسل و منسلک مجموعہ پر مشتمل نہیں ہوتا۔ اس میں ایک خاص قسم کا ناقابل تحویل حس تغیر و انتقال بھی پایا جاتا ہے، اس کا امتیاز وہاں ہو سکتا ہے، جہاں مسلسل اوضاع کا امتیاز نہیں ہوتا۔ مفاصل میں برقی رو داخل کرنے میں حس وضع زائل ہو جاتا ہے، حالانکہ حرکت کا علم (گو یہ برقی رو کے داخل کرنے سے بہت ہی دھندلا ہو جاتا ہے) باقی رہتا ہے

یہ بھی پایا گیا ہے کہ ایک انفعالی حرکت معلوم ہو سکتی ہے، اور پھر بھی اس کی سمت کا پتا نہیں چلتا اس لئے تغیر وضع کی نوعیت مشکوک رہ سکتی ہے[1]۔ جس حرکت کے نئے مفاصل کی ساخت بہت اہمیت رکھتی ہے۔ یہ دُہرے اعضا ہوتے ہیں۔ جو دو ذی حس سطحوں پر مشتمل ہوتے ہیں، جب ہاتھ پاؤں حرکت کرتے ہیں تو یہ ایک دوسرے سے رگڑ کھاتے ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی حالت کا جلد کے ان حصوں سے موازنہ کیا جا سکتا ہے، جو باہم ایک دوسرے کو ٹٹولتے ہیں۔ مثلاً جب ایک ہاتھ کو دوسرے سے ملاجاتا ہے۔ ہم کو صرف اس قدر یاد رکھنا چاہیئے کہ مفاصل کی سطحوں میں تفصیلی حسیت نہیں ہوتی بلکہ فی الجملہ جلد کی حسیتِ عمیق کے مشابہ ہوتی ہے۔ مفاصل کی سطحوں میں ایک دوسرے کے لحاظ سے اضافی لمس وحرکت دو ہمو قت لمسوں میں اور ان کی علیحدگی کا باعث نہیں ہو سکتا۔ مگر اس سے حرکت اور تدریجی وضع کے حسوں میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور تجربات مفاصل کی ضرورت بس اسی لئے ہوتی ہے، کہ وہ اپنے اکتسابی معنی کے ذریعہ سے ہم کو ہمارے اعضا کی وضع وحرکت کی صحیح خبر دیتے رہیں۔

بقول پروفیسر جیمس کے مفاصلی حسوں میں یہ قابلیت ہے، کہ وہ خارجی حرکت کی تمام خصوصیات کے ساتھ ساتھ متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ عالم حقیقی میں کوئی سمت یا نسبت بعد ایسی نہیں ہے جس کے مماثل گردشِ مفاصل میں کوئی سمت یا وسعت نہ موجود ہو۔ احساسات مفاصل میں وسعت ہوتی ہے۔ ان کے خاص احساسات میں اسی قسم کا باہمی تقابل ہوتا ہے جیسے ایک ہی وسعت کی مختلف سمتوں میں ہوتا ہے۔ اگر میں اپنے ہاتھ کو کندھے کی طرف لیجاؤں تو کندھے کے جوڑ کی گردش سے مجھے حرکت کا ایک احساس ہوگا۔ اگر میں اس کے بعد ہاتھ کو اٹھا کر بالکل سیدھا کر لوں، تو اسی جوڑ سے مجھکو حرکت کا ایک دوسرا احساس ہوگا۔

مفاصلی حسوں کے اصلی معانی کی نسبت دیگر تجربات کے ائتلاف سے

---

[1] مائرز کی "نفسیات اختیاری" صفحہ ۶۹

قطع نظر کر کے) جیسا کہ میں پہلے ہی کہہ چکا ہوں، یہ اکتسابی معانی میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور سے اکتسابی معنی ہی سے ہم کو کام پڑتا ہے کم وبیش اسی کے مماثل صورت اس قسم کی چیزوں کے استعمال میں پائی جاتی ہے، جیسے کہ چاقو، قلم، کانٹا، جراح کا نشتر وغیرہ ہیں، یا وہ چھڑی، جس کو اندھا آدمی اپنی رہنمائی کے لئے استعمال کرتا ہے۔

باب (۴)

ذائقہ و شامہ

۱۔ ذائقہ

اکثر وہ حس جن کو ہم ذائقہ سے منسوب کرتے ہیں در اصل بو سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر آنکھیں اور ناک بند کر کے ہم سیب پیاز اور آلو کھائیں تو تینوں کے مزے میں تمیز دشوار ہوگی۔ ساخت کی بنا پر تینوں میں امتیاز ہو سکتا ہے لیکن مزہ میں کسی قسم کے فرق کا احساس ہو جائے تو ہو جائے لیکن ذائقہ میں تفاوت نہ ہوگا۔ انھیں شرائط کے ساتھ اگر دار چینی زبان پر رکھی جائے تو آٹے کی سی معلوم ہوگی۔ ذائقہ قدرے شیرینی تو محسوس کرے گا، لیکن بس اس سے زیادہ نہیں۔ ذائقہ کے چار حس بہر حال تو ایسے ہیں کہ ان میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا، شیریں۔ نمکیں۔ ترش۔ تلخ۔ باقی شور یا کھاری مزہ جس کو کہتے ہیں اس میں نمکین و شیریں ملے ہوئے ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ایک خاص قسم کا لمسی حس بھی ملا ہوتا ہے۔ تیز نمکین اور تیز شیریں چیزوں کو ملا کر اس ذائقہ کی نقل کر سکتے ہیں۔ فلزی (کسیلا پن) یا دھات کا مزہ جس کو کہتے ہیں، وہ نمکین و ترش کا مرکب خیال کیا جاتا ہے۔

ذائقہ کے تمام حسوں میں لمسی حس کو تو ضرور دخل ہوتا ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ترشی کتنی ہی کم کیوں نہ ہو لیکن اپنی تیزی کی بنا پر ایک خاص لمسی حس ضرور پیدا کرتی ہے۔ جوں جوں ترشی زیادہ کی جاتی یہ حس لمس چبھن کی سی صورت اختیار کرتا جاتا ہے۔ اور بالآخر بڑھتے بڑھتے حس درد میں منتقل ہو جاتا ہے جو ترشی کے خاص تجربہ پر بالکل چھا جاتا ہے۔ نمکین میں بھی اسی قسم کی ایک چبھن سی پائی جاتی ہے،

لیکن نہ اس قدر جتنی ترشی میں ہوتی ہے۔ شیرینی کے ساتھ نرمی اور چکناپن پایا جاتا ہے۔ اس کا پتہ اس وقت چلتا ہے، جب شیرینی کی مقدار اس قدر کم ہو کہ شیریں ہونا معلوم تک نہ ہو سکے۔ جوں جوں شیرینی تیز ہوتی جاتی ہے حس لمس دھندلا اور مغلوب ہوتا جاتا ہے لیکن جب شیرینی کی تیزی اس حد سے بھی تجاوز کر جاتی ہے تو حس لمس پھر روشنا ہو جاتا ہے۔ شیرینی کی انتہائی تیزی سے بعض اوقات کچھ گزیدگی کا حس ہونے لگتا ہے۔

زبان کی نوک خاص طور سے شیرینی کو محسوس کرتی ہے۔ اس کے کنارے ترشی کو اور اس کی جڑ تلخی کو۔ لیکن نوک اور کناروں میں نمکینی کی بھی ایسی ہی حس ہوتی ہے جیسی کہ شیرینی کی، البتہ جڑ میں نمکینی کا حس کم ہوتا ہے۔ اگر منہ کو اچھی طرح دھو کر کسی بالکل بے ذائقہ شے مثلاً مقطر پانی کو زبان سے لگایا جائے تو زبان کے مختلف حصص اور مختلف اشخاص میں مختلف نتیجہ ظاہر ہوتا ہے۔ عام طور پر زبان کی جڑ سے تلخی کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض اشخاص مقطر پانی سے زبان کے ہر حصہ پر ایک ہی قسم کا مزہ محسوس کرتے ہیں۔ بعض کو زبان کی جڑ کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا حس بھی نہیں ہوتا۔ بعض نوک زبان سے شیرینی اور کناروں سے ترشی محسوس کرتے ہیں۔

ذائقہ کے حسوں میں کچھ ایسے علائق معلوم ہوتے ہیں، جو کسی قدر تقابل الوان کے مماثل ہیں۔ نمک کی آمیزش سے، ایک گونہ تقابل کی بنا پر، مقطر پانی کا ذائقہ شیریں معلوم ہونے لگتا ہے۔ بعض شیریں چیزوں کے محلولات بذات خود اس قدر کمزور ہوتے ہیں کہ ان سے شیرینی کا حس نہیں ہوتا لیکن نمک کی آمیزش ان کی شیرینی کو بھی محسوس کرا دیتی ہے، یا اگر پہلے سے محسوس ہو، تو اور تیز کرا دیتی ہے۔ علیٰ ہذا یہی اثر اسوقت ہوتا ہے جب زبان کے ایک حصہ پر پہلے نمکین اور پھر پھیکی یا میٹھی شے لگائی جاتی ہے یا زبان کے متجانس حصوں (مثلاً زبان کے داہنے بائیں متوازی کناروں) کو ایک ساتھ نمک اور شیرینی سے متہیج کیا جائے۔ شیرینی کا نمک پر اثر تقابل بہ مقابلہ نمک کے شیرینی پر بہت کمزور ہوتا ہے۔ شیرینی بجائے اس کے کہ اثر تقابل سے مقطر پانی کا ذائقہ نمکیں کر دے اس کو شیریں کر دیتی ہے۔ دوسری طرف اچھا خاصا نمایاں نمکیں محلول، شیرینی

کے تقابل سے اتنا کمزور ہو جاتا ہے کہ اس کی تمیز ہونی مشکل ہو جاتی ہے۔ اسی قسم کے علائق نمک و ترشی اور شیرینی و ترشی میں بھی پائے گئے ہیں۔ لیکن شیرینی اور ترشی کے مابین ان کا اسی وقت پتہ چلتا ہے جب دو مہیجات زبان ایک ہی حصہ پر یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں، نہ کہ اس صورت میں جبکہ ایک ساتھ زبان کے متجانس حصوں پر عمل کریں۔ تلخی نہ تو اثرات تقابل پیدا کرتی ہے اور نہ قبول کرتی ہے

ذائقوں کے مابین مکافات و مخالفت بھی ہوتی ہے۔ جب دو مہیج ایک ہی عضو پر ایک ساتھ عمل کرتے ہیں تو ان سے ایک ایسا حس پیدا ہو سکتا ہے، جو ان دونوں کے علیحدہ علیحدہ انفرادی اثر سے مختلف ہو۔ لیکن ساتھ ہی یہ دونوں مزے ایک دوسرے کے اثر کو جزاً یا کلاً باطل بھی کر دے سکتے ہیں، جس طرح شکر سے پھل کی ترشی یا قہوہ کی تلخی رفع ہو جاتی ہے۔ یہ مکافات ہے۔ بعض اوقات یہ بھی ہوتا ہے کہ ایسی حالت میں دونوں مزوں کا یکے بعد دیگرے حس ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مہیج ایک دوسرے سے جنگ کر رہے ہیں، جس میں کبھی ایک غالب آجاتا ہے اور کبھی دوسرا۔ یہ مخالفت یا رقابت ہے۔

ذائقہ صرف رقیق چیزوں سے متاثر ہو سکتا ہے۔ باقی ٹھوس چیزوں کا اس وقت تک مزہ محسوس نہیں ہوتا جبتک وہ منہ میں گھلتی نہیں۔

۲۔ شامہ | حاسۂ بو کا صحیح مہیج وہ ذرات بو ہیں جو کان کے پردہ تک ایک گیسی واسطہ سے پہنچتے ہیں۔ شامہ کے حسوں کی ہنوز صحیح طور پر تقسیم و تحلیل نہیں ہوئی ہے، ان کی بہت سی قسمیں معلوم ہوتی ہیں۔ اکثر ان میں مس و ذائقہ کے حسوں کا بھی جزو ہوتا ہے۔ کسی بو کی تیزی در اصل حس بو نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا لمسی تجربہ ہوتا ہے۔ اصل بو سے چھینک نہیں آتی، بلکہ اس کا منشاء حاسۂ لمس کی رگڑ یا خراش ہوتی ہے۔ مہیج جب پردۂ مشام سے مس کرتا ہے، تو اس کے کچھ دیر بعد بو کا حس ہوتا ہے، اور پھر یہ حس بہت دیر تک باقی رہ سکتا ہے۔ مہیج کی تکرار سے حس بہت جلد زائل ہو جاتا ہے، کیونکہ منتہی اعضائے حس جلد تھک جاتے ہیں۔ پردۂ مشام کا جتنا زیادہ حصہ بظاہر متاثر ہوتا ہے اسی قدر حس زیادہ شدید ہوتا ہے۔ چنانچہ جن جانوروں کی قوتِ شامہ بہت قوی ہوتی ہے ان کا

پردۂ مشام نسبتہً بڑا ہوتا ہے۔ ایک خاص حد تک مواد بو کی مقدار جتنی زیادہ پردۂ مشام تک پہنچتی ہے اسی قدر حس شدید ہوتا ہے۔ شامہ کے حسوں کے اندازہ کے لئے ایک شامی آلہ بنایا گیا ہے۔ یہ اندازہ اس سطحی رقبہ کی وسعت سے ہوتا ہے، جو مواد بو کا حامل ہے، جس پر سے ہوا کو حس پیدا کرنے کے لئے گزرنا پڑتا ہے۔ لیکن حس اپنی افزائش کی حد کو جلد پہنچ جاتا ہے، ذرا سی مقدار انتہائی حس پیدا کر دیتی ہے، جس پر مزید اضافہ مشام کی تھکن کا باعث ہوتا ہے۔ بو کا حس پیدا کرنے کے لئے بعض اشیا (مثلاً مشک) کی جو اقل قلیل مقدار درکار ہوتی ہے، وہ بغایت کم ہوتی ہے۔

جانوروں کی زندگی میں بو کا حس بہت اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے لئے اس حس کی وہی حیثیت ہے۔ جو ہمارے لئے سماعت و بصارت کی ہوتی ہے۔ بو سے جانور اپنے شکار کو معلوم کر لیتا ہے اور اسی بو پر تعاقب کرتا ہے۔ دوسری جانب شکار اپنے تعاقب کرنے والے کی بو سونگھ کر اس سے بچنے کے لئے جو کچھ ہو سکتا ہے کرتا ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ ہر فرد اور ہر نوع کی ایک مخصوص و ممتاز بو ہوتی ہے۔ بعض آدمی آدمیوں کو بو سے پہچان لیتے ہیں۔ کتوں اور بعض اور جانوروں میں یہ قوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ ایک سوراخ کی چیونٹیاں دوسرے سوراخ کی چیونٹیوں پر اگر وہ ان میں گھس آئیں، تو حملہ آور ہوتی ہیں لیکن خود اپنے سوراخ کی چیونٹیوں سے کبھی نہیں لڑتیں۔ تجربہ سے ثابت ہو گیا ہے کہ ہر سوراخ کی چیونٹیاں خاص قسم کی بو رکھتی ہیں۔ کسی سوراخ میں جب کوئی دوسرے سوراخ کی چیونٹی آجاتی ہے تو اس سوراخ کی چیونٹیوں میں اشتعال ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بو ان کو بری معلوم ہوتی ہے۔ سب مل کر اس پر حملہ کر دیتی ہیں اور بالعموم مار ڈالتی ہیں۔ اور اگر اس سوراخ میں داخل کرنے سے پہلے اس کی کچھ چیونٹیوں کا عرق نکال کر اجنبی سوراخ کی چیونٹی پر مل دیا جائے، تو پھر خواہ یہ اپنی شکل کے اعتبار سے اس سوراخ کی چیونٹیوں سے کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو اس سے کوئی تعارض نہ ہوگا۔ یہ غلط مشہور ہے کہ چیونٹیاں اپنے اور پرائے گھر کی چیونٹیوں کو پہچانتی ہیں۔ دراصل اس کی بنیاد تمام تر نا مانوس بو کا بس

اشتعال انگیز اثر ہوتا ہے۔ انسان کی حیات ذہنی میں شامہ کا حصہ نسبتہً جو کم ہے تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ انسانی تجربات کا بیشتر حصہ تصورات کے سلسلوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور بو آواز و رویت کی طرح سلسلہ وار تصوری احیا کی قابلیت نہیں رکھتی۔

(۵)

باب

حس نور

۱۔ نوعیت مہیج طبیعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ضیا یا روشنی اس عالمگیر طور پر پھیلے ہوئے مادہ یا واسطہ کے ذرات کا تموج ہے جس کو اثیر ضیا گستر کے نام سے موسوم کرتے ہیں ہم اپنی پیش نظر اغراض کے لئے اس تموج کو ایسی رسی کی لہروں سے واضح کر سکتے ہیں جس کے ایک سرے کو کسی شے سے باندھ دیتے ہیں اور دوسرے کو ہاتھ سے پکڑ کر اوپر نیچے جھٹکے دیتے ہیں۔ اس صورت میں جب لہر رسی پر سے گذرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے ظاہر ہے کہ جو شے گزر رہی ہے وہ رسی کے مادی ذرات تو نہیں ہو سکتے۔ بلکہ یہ ایک قسم کی حرکت ہوتی ہے جو ذرات کے ایک مجموعہ سے دوسرے اور دوسرے سے تیسرے میں منتقل ہوتی جاتی ہے۔ اب ہاتھ یا تو سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے یا آہستہ آہستہ یہ جتنی سرعت کے ساتھ حرکت کرتا ہے اتنی ہی چھوٹی موجیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس تموجی حرکت سے رسی کے ذرات پہلے اوپر اٹھتے ہیں، اور پھر نیچے گرتے ہیں۔ موج کے طول کا اندازہ رسی کے اس فاصلہ سے کیا جاتا ہے، جو تموجی حرکت کے نقطۂ آغاز و اختتام کے مابین ہوتا ہے۔ بڑی موجیں رسی پر سے اتنی ہی سرعت کے ساتھ گزرتی ہیں جتنی کہ چھوٹی، اس لئے چھوٹی موجیں لازماً زیادہ تکرار کے ساتھ واقع ہوتی ہیں۔ اس طرح جس قدر موج چھوٹی ہوتی ہے اسی قدر جلد ختم ہو جاتی ہے۔ موج کے

طول اور عرض میں جو فرق ہے، اس کا لحاظ ضروری ہے۔ رسی کو ہلاتے وقت اس کا پھیلاؤ کم یا زیادہ وسیع ہو سکتا ہے۔ جس قدر رسی کو زیادہ زور سے جھٹکا لگیگا اسی قدر امواج کا حجم یا عرض زیادہ ہوگا۔ یعنی اپنی حرکت میں رسی کے ذرات زیادہ بلند اور زیادہ پست ہوتے جائینگے۔ اب فرض کرو کہ اوپر نیچے حرکت کرتے ہوئے ہاتھ کانپتا بھی جاتا ہے۔ تو اس سے رسی میں مختلف قسم کے محرکات داخل ہونگے جن میں سے ہر ایک مختلف طوالت کی موجوں کا باعث ہوتا ہے کہ امواج زیادہ پیچیدہ پیدا ہوتی ہیں۔ جن کی ریاضیاتی توجیہ اس طرح ہو سکتی ہے کہ گویا یہ موجیں اِن امواج کا مجموعۂ مرکب ہوتی ہیں جن کو ہر محرک الگ الگ پیدا کرتا ہے

اس طرح ہم کو تموجی حرکت کی تین خصوصیات معلوم ہوتی ہیں (۱) موج کا طول (۲) حجم (۳) بساطت یا پیچیدگی۔ روشنی یا ضیا کے طبیعی تموجات کی صورت میں ان میں سے ہر خصوصیت اپنے مطابق حس بصر کی ایک خصوصیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ طوالتِ موج کے اختلافات صفت لونی کے اختلافات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں لیکن زردی اور سیاہی کے مدارج لون اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اس محدود معنی میں صفت لون کو نوائے لون سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً زرد و سبز یا زردی مائل اور زیادہ زردی مائل سبز میں جو فرق ہوتا ہے وہ نوائے لون کا فرق ہے۔ حجم موج خاص کر شدتِ جس سے وابستہ ہوتا ہے۔ کسی خاص طوالت موج کی روشنی سے جو خاص نوائے لون پیدا ہوتا ہے، مثلاً سبز یا زرد اُس کی چمک کو روشنی کی شدت سے کم یا زیادہ کیا جاسکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر نوائے لون کو متغیر کئے بغیر اس کی چمک بڑھائی جاسکتی ہے۔ اگر ہمارے پاس خاکستری الوان کا ایک ایسا تدریجی سلسلہ ہے جس میں سفید رنگ بھی شامل ہے اور بنائے ترتیب ان الوان کی چمک یا شوخی ہے تو ایسی صورت میں کسی خاص رنگ کی شوخی کو ان خاکستری الوان کے موازنہ سے متعین کر سکتے ہیں یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلاں خاکستری رنگ سے تو چمک میں مساوی اور باقی سے مختلف ہے۔ پیچیدگی امواج سے خلوص لون

کا معیار قائم ہوتا ہے ۔ یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ سبز رنگ کا شوخی کے لحاظ سے سفید اور خاکستری رنگوں سے موازنہ کر سکتے ہیں۔ لیکن ایک اور لحاظ سے بھی موازنہ ممکن ہے ۔ یعنی ہم یہ بھی دریافت کر سکتے ہیں کہ سبز بلحاظ کیفیت یا صفت خاکستری سے کس قدر مشابہ ہے ۔ ہو سکتا ہے ، کہ لبظاہر خالص سبز یا سبزی مائل خاکستری یا خاکستری مائل سبز جس قدر زیادہ خاکستری رنگ کے مشابہ ہوگا۔ اسیقدر کم خالص ہوگا اور جس قدر کم خاکستری کی آمیزش اس میں ہوگی اتنا ہی زیادہ خالص ہوگا۔

یہ نہ فرض کر لینا چاہیئے کہ نوائے لون تمامتر طوالتِ موج یا شدت تمامتر حجم اور خلوص تمامتر پیچیدگی پر منحصر ہے ۔ بہت ہی کم حالتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ شدت کے تغیر سے نوائے لون متاثر نہیں ہوتی ۔ شدت کا تغیر خلوص کو بھی متاثر کرتا ہے اس کی کمی سے رنگ میں نسبتہً سیاہی ، اور زیادتی سے نسبتہً سفیدی بڑھ جاتی ہے ۔ طوالتِ موج صرف نوائے لون ہی کو متعین نہیں کرتی بلکہ چمک کے تعین میں بھی مدد دیتی ہے ۔ بعض نوائے لون بعض کے مقابلہ میں زیادہ شوخ ہوتی ہیں اگرچہ طبعی مہیج کی شدت اسی میں کم ہوتی ہے ۔ نوائے لون کے متعین کرنے میں تموج کی پیچیدگی بھی ایک بہت ہی اہم جزو ہوتی ہے ۔ جو رنگ بسیط امواج پیدا کرتی ہیں وہی پیچیدہ امواج سے پیدا ہو سکتے ہیں ۔ گو بعض صورتوں میں یہ خالص نسبتہً کم ہوتے ہیں ۔ سفید یا خاکستری رنگ تمام موجی طوالتوں کی ترکیب ، نیز بعض دیگر مرکبات کا نتیجہ ہوتا ہے ۔ ان کی معمولی روشنی میں تمام موجی طوالتیں جمع ہوتی ہیں ۔

۲۔ آنکھ کی ساخت

آنکھ کی تشریحی تفصیل کے لئے ہم کو عضویات کی درسی کتب کی طرف رجوع کرنا چاہیئے ۔ بحیثیت مجموعی آنکھ کی نوعیت تصویر کشی کے آلہ کی سی ہے ۔ اس میں بھی کیمرا یعنی اسی قسم کی ایک اندھیری کوٹھری ہوتی ہے ۔ اس کے سامنے کے حصہ میں عدسہ ہوتا ہے اور پشت پر ایک ذی حس پردہ ۔ جب مصور اپنے آلہ کی پشت پر سے دیکھتا ہے تو اس کو جس شے کی تصویر لینی ہوتی ہے اس کی تمثال پلیٹ پر الٹی نظر آتی ہے ۔ اس کے علاوہ باقی تمام باتوں میں یہ بلقیہ اصل کے مطابق ہوتی ہے ۔ ایسی ہی الٹی یا معکوس تمثال

ہماری پتلیوں کی پشت پر بنتی ہے۔ جس طرح مصور اپنے آلہ کا فوکس پردہ سے عدسہ کو نزدیک یا دور کر کے درست کرتا ہے اسی طرح ہم اپنی آنکھ کا فوکس اشیاء مرئی کے قرب و بعد کے لحاظ سے درست کرتے ہیں۔ لیکن ہم عدسہ کا مقام نہیں بدلتے اور نہ بدل سکتے ہیں بلکہ اس کی شکل بدل کر اس کو قوی یا کمزور کرتے ہیں۔

آنکھ کا ذی حس پردہ شبکیہ کہلاتا ہے۔ جب براہ راست آنکھ اپنے مقابل کی کسی شے کو دیکھتی ہے تو اس شے کی تمثال ایک چھوٹے سے بیضوی رقبہ پر پڑتی ہے۔ یہ رقبہ شبکیہ کے وسط میں واقع ہے اور اس کو اس کے رنگ کی مناسبت سے نقطۂ اصفر کہتے ہیں۔ یہی رقبہ حس کے وسط میں خفیف سی گہرائی یا پستی ہوتی ہے، جس کو عمق مرکزی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ شبکیہ کا وہ حصہ ہے، جو معمولی روشنی میں امتیاز کی سب سے زیادہ قوت رکھتا ہے اسی کے ذریعہ سے اشیاء صاف طور پر نظر آتی ہیں۔ اسی سے قریب ناک کی طرف عصب رویت آنکھ میں داخل ہوتی ہے اور شبکیہ میں گھستی ہے، تاکہ اپنے تاروں کو اندرونی سطح میں پھیلا دے۔ جس مقام پر عصب رویت آنکھ میں داخل ہوتی ہے، چونکہ اس میں روشنی کی حس نہیں اس لئے اس کو نقطۂ اعمی کہا جاتا ہے۔ شبکیہ اگرچہ بہت ہی باریک اور نازک جھلی ہوتی ہے، لیکن پھر بھی یہ متعدد طبقات یا تہوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ سب سے اندر کی تہہ میں عصب رویت کے تاروں کا جال پھیلا ہوتا ہے اور سب سے باہر کی تہہ میں باریک باریک خطوط ہوتے ہیں جو برابر برابر شبکیہ کی سطح پر عمود آقائم ہوتے ہیں۔ یہ وہ اجزا ہیں جن میں روشنی کی کرنیں براہ راست اثر کرتی ہیں، جو غالباً کیمیاوی تغیرات پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ دو قسم کے ہوتے ہیں، جن کو مستقیمات اور مخروطات کہا جاتا ہے، اور عصبی تاروں کے ذریعہ نہایت پیچیدگی کے ساتھ اندرونی تہہ سے ملے ہوتے ہیں جو تار انکو اندرونی تہ سے ملاتے ہیں، اپنے شبکیہ کی درمیانی تہیں یا طبقات بنتے ہیں۔ عمق مرکزی میں صرف مخروطات پائے جاتے ہیں، لیکن اس مرکز سے باہر محیط کی طرف مستقیمات کا تناسب بڑھتا جاتا ہے اور نقطۂ اصفر کے باہر تو مستقیمات کا غلبہ ہوتا ہے۔ شامہ کے علاوہ دیگر آلات حس سے شبکیہ کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ یہ خود دماغ کی ایک

شاخ ہے۔

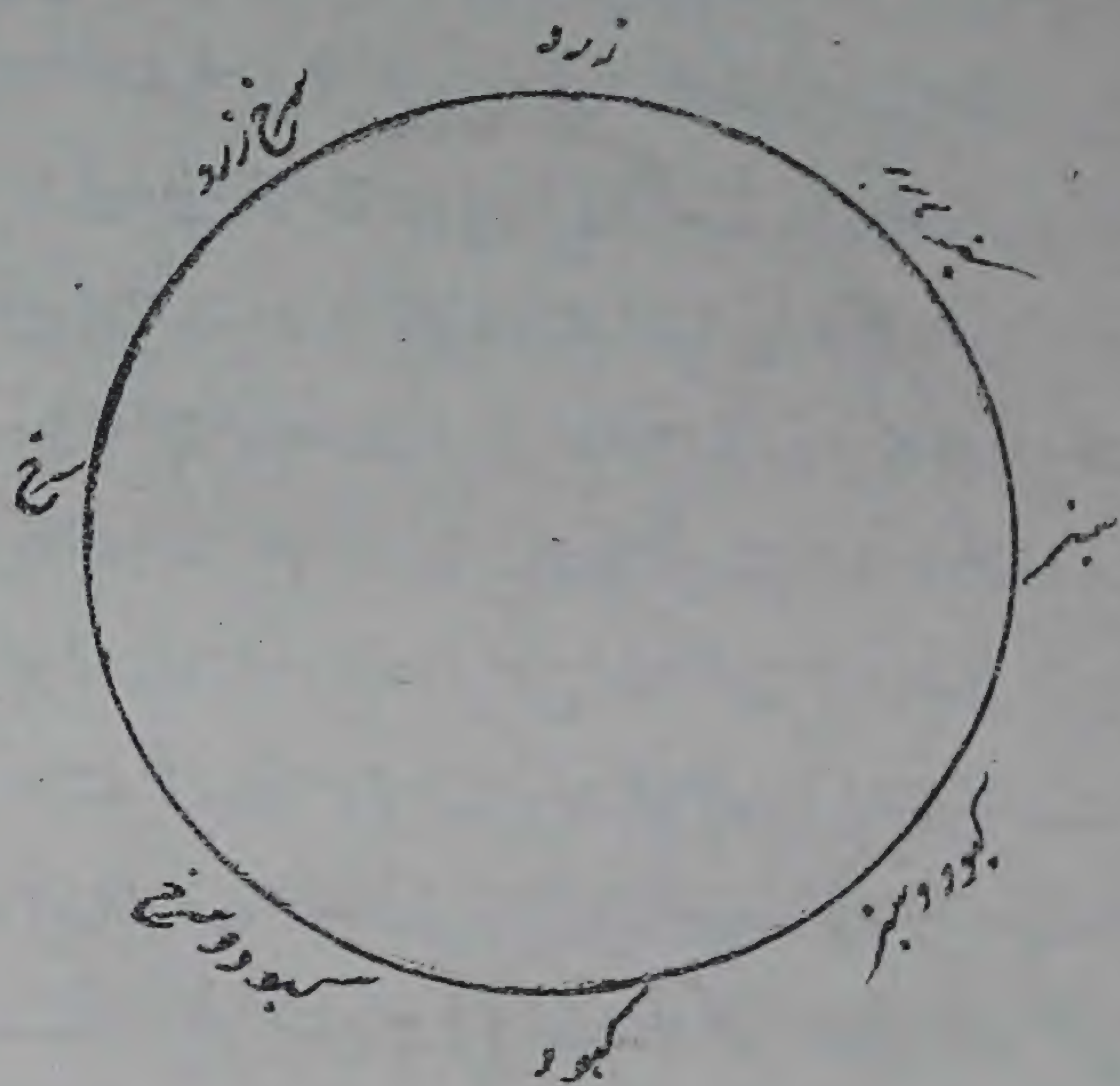
۳۔ ضیائی حسوں کی تحلیل

ہم کو صحیح معنی میں جو الوان ہیں، ان میں اور بے لونی یا بے رنگی میں فرق کرنا ضروری ہے۔ بے لونی جس شے کا نام ہے وہ سیاہ، سفید اور ان کے درمیانی خاکستری رنگوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ خالص سیاہ سے ابتدا کر کے ہم درمیانی خاکستری رنگوں کو ایسے سلسلہ میں مرتب کر سکتے ہیں کہ ہم تدریج خالص سفید تک پہنچ جائیں۔ اس سلسلہ کا ہر خاکستری رنگ اپنے پہلے اور بعد کے دو رنگوں سے اتنا مشابہ ہوگا کہ تمیز مشکل ہوگی۔ اپنے پہلے والے سے یہ بس ذرا ہلکا اور بعد والے سے ذرا گہرا ہوتا ہے۔ اس طرح گو یہ درمیانی خاکستری رنگ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کی عام ہیئت سب میں مساوی ہوتی ہے۔

آنکھ نہایت گہرے سیاہ رنگ سے لیکر نہایت چمکدار سفید رنگ درمیان کے سات سو خاکستری مراتب میں امتیاز کر سکتی ہے۔ یہ بات ملحوظ رہے کہ سیاہ رنگ کی حس گو دیگر بصری حسوں کی طرح کسی ایجابی مہیج طبعی کا نتیجہ نہیں ہوتی، تاہم اس میں شک نہیں کہ یہ بجائے خود ایک ایجابی تجربہ ضرور ہوتا ہے، کیونکہ آنکھ اندھیرے یا سیاہی کو دیکھتی ہے، اس کا مقابلہ کر کے پچھلے حصّہ سے تو بہر حال نہیں کیا جا سکتا، جس کو کچھ بھی نظر نہیں آتا۔ ہمارے پاس اس امر کے باور کرنے کے لئے وجوہ ہیں کہ خاکستری ساخت جو روشنی کی عدم موجودگی میں بھی شعور کے پیش نظر رہتی ہے دراصل دماغی عمل کا نتیجہ ہے، جس میں عناصر شبکیہ کے تہیج کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔

اختلافات امتلا و شدت سے قطع نظر کر کے نوائے لون کے اختلافات کو معلوم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان پر اس ترتیب سے غور کیا جائے جس ترتیب سے کہ یہ طیف میں نظر آتے ہیں۔ طیف (اسپکٹرم) اس طرح بنتا ہے، کہ معمولی سفید روشنی کو منشور سے گزار کر، کسی پردہ پر ڈالتے ہیں، جس سے یہ اپنے بسیط اجزا میں تحلیل ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ اس طریقہ سے سفید روشنی کے بسیط اجزائے ترکیبی اپنی موجی طوالتوں کی ترتیب سے ایک سلسلہ میں مرتب ہو جاتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ایک سرے پر تو سب سے لمبے موجی طول ہوتے ہیں، جن سے سرخ رنگ

کا حس ہوتا ہے، اور دوسرے سرے پر سب سے چھوٹے طول ہوتے ہیں،

زرد
سرخ زرد
سبز زرد
سرخ
سبز
کبود و سبز
کبود
کبود و سرخ

جن سے بنفشئی رنگ کا حس ہوتا ہے۔ ان دونوں سروں کے درمیان ارغوانی کے علاوہ باقی تمام قسم کی لونی نوائیں داخل ہوتی ہیں[1]۔ ارغوانی رنگ سرخ اور بنفشئی روشنیوں کو مختلف تناسبات میں باہم ملانے سے پیدا ہوتے ہیں۔ آگے چلکر ہم ان ارغوانی رنگوں کے اضافہ سے طیف کو مکمل فرض کرینگے، تاکہ ایک مسلسل صورت بندھ جائے۔

یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ مطالعۂ الوان کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ان پر اس ترتیب سے غور کیا جائے جس سے کہ یہ طیف میں واقع ہوتے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے طیف بعض حیثیات سے لونی نواؤں کی تحلیلی موازنہ کیلئے ناموزوں ہے، رنگوں کے کسی سلسلہ کا اگر محض نوائے لون کے اعتبار سے موازنہ کرنا ہو

[1] مگر یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ اس میں امتلاء و شدت کے تمام مراتب داخل ہوتے ہیں

تو ان کے امتلا اور شدت میں حتی المقدور یکسانی رکھنا چاہیے۔ مگر طیفی رنگوں کی چمک میں بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ اس لئے آئندہ ہم ایک ایسا سلسلۂ الوان فرض کرینگے، جس کی ترتیب تو طیف کی ہوگی، البتہ امتلا اور چمک میں یہ یکساں ہونگے۔ اس قسم کا سلسلہ اس طرح بن سکتا ہے کہ رنگین کاغذوں کے شفاف ٹکڑے لے کر ان کے نیچے خاکستری یا سفید رنگ کے کاغذ کے ٹکڑے رکھدیے جائیں۔ جس سے ان کی چمک اور امتلا کا درجہ یکساں رہیگا۔

مذکورۂ بالا خاکستری سلسلہ کی طرح لونی لواؤں کا پورا سلسلہ تدریجی ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا سرخ رنگ سے ہوتی ہے اور ارغوانی سے گزر کر پھر سرخ ہی پر ختم ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اور خاکستری سلسلہ میں ایک اہم فرق ہے۔ سب سے بڑے موجی طولوں کے حصہ میں سرخ سے زرد کی طرف انتقالات ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ کی ہر کڑی ایسی دو کڑیوں کے مابین واقع ہوتی ہے، جن سے یہ اتنی مشابہ ہوتی ہے، کہ فرق کا بہ مشکل ادراک ہوتا ہے۔ مگر ایک سے یہ کسی قدر زیادہ سرخ ہوتی ہے، اور دوسری سے زرد۔ اس طرح شروع سے آخر تک یکساں طور پر ایک کڑی سے دوسری کی طرف انتقال ہوتا جاتا ہے جو سفید و سیاہ کے مابین انتقال کے بالکل متماثل ہوتا ہے۔ لیکن زرد سے گزرنے کے بعد جو کچھ واقع ہوتا ہے، اس کی بہترین تعبیر تغیر جہت سے کی جاسکتی۔ انتقال اب بھی جاری ہوتا ہے، مگر اب یہ زرد اور سبز کے مابین ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا سبزی مائل زرد رنگوں سے ہوتی ہے، اور پھر کم سے کم قابل ادراک انتقالات سے گزر کر زردی مائل سبز اور بالآخر خالص سبز رنگ تک ہم پہنچ جاتے ہیں۔ سبز سے گزرنے کے بعد ایک اور تغیر جہت ہوتا ہے یعنی سبز و کبود کا سلسلہ رونما ہوتا ہے۔ کبود سے گزرنے کے بعد ایک اور موڑ آتا ہے جس کے بعد کبود و سرخ کا سلسلہ شروع ہوتا ہے اس میں ہم بنفشئی اور ارغوانی سے گزر کر آخر کار سرخ تک پہنچ جاتے ہیں۔ طیف کے اندر رنگ کا تغیر اس قدر شروع سے آخر تک مسلسل ہوتا ہے کہ ٹھیک طور پر وہ نقطہ متعین نہیں کیا جاسکتا جہاں سے تغیرات جہت

شروع ہوتے ہیں۔ صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ یہ کہیں نہ کہیں بالترتیب سرخ، زرد، سبز اور کبود میں شروع ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب تغیر جہت واقع ہوتا ہے تو اس کو بہر حال کہیں نہ کہیں تو ہونا ہی چاہئے۔ اور جس ٹھیک نقطہ پر یہ تغیر واقع ہوتا ہے، وہاں خالص سرخ، خالص زرد، خالص سبز یا خالص کبود غرض کوئی بسیط نوائے لون پائی جانی چاہئے مثلاً سرخ و زرد اور سبز و زرد کا مابین نقطۂ تغیر خالص زرد ہے، اسی طرح ارغوانی اور سرخ و زرد کے مابین نقطۂ تغیر خالص سرخ ہے

اب تک ہم نے امتلا و شدت سے قطع نظر کر کے صرف نوائے لون کے فرق سے بحث کی ہے۔ لیکن بہ اعتبار امتلا و شدت کے بھی طیف کے تمام الوان کا ایک تدریجی سلسلہ بن سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو سفید روشنی کے امتزاج سے کم و بیش پھیکا بنایا جا سکتا ہے۔ اگر طیف کی جانچ کرتے وقت روشنی کی عام شدت میں کمی یا بیشی کر دی جائے اور اگر کمی و بیشی بہت زیادہ نہ ہو تو نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ الوان طیف کی چمک میں تو فرق ہو جاتا ہے مگر نوائے لون ویسی ہی رہتی ہے۔ لیکن عموماً چمک کے تغیر کے ساتھ امتلا میں تغیر ہوتا ہے۔ اگر چمک زیادہ کر دی جائے تو رنگ پھیکا ہو جاتا ہے، اور اگر کم کر دی جائے تو گہرا ہو جاتا ہے، اور قریباً سیاہ معلوم ہونے لگتا ہے۔ جب چمک کو کافی حد تک بڑھایا یا گھٹا دیا جاتا ہے تو نوائے لون علی الترتیب محض سیاہی یا سفیدی میں گم ہو جاتی ہے۔ اس میں سفید روشنی کی کمی و بیشی کے ساتھ شدت میں بھی کمی و بیشی کی جا سکتی ہے۔ اس طرح ہر دو تغیرات ایک ساتھ واقع ہو سکتے ہیں۔ جتنے لونی فرق عام زندگی میں تسلیم کئے جاتے ہیں ان مختلف طریقوں سے سب کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ یہ سب کی سب نوائے لون، شدت اور امتلا کے اختلافات پر مبنی ہوتے ہیں۔ پیازی اور گلابی رنگ سفیدی مائل سرخ ہوتے ہیں۔ عنابی گہرا سرخ ہوتا ہے، یعنی ایسا سرخ جس کی شدت اس قدر کم کر دی گئی ہے کہ اس میں سیاہی غالب آجاتی ہے۔ کاہی گہرا سبز ہوتا ہے۔ زردی مائل سبز اور زردی مائل کبود کو عموماً ہلکا سبز اور ہلکا آسمانی یا کبود کہتے ہیں۔ کسی نوائے لون مثلاً کبود کو ہلکا یا گہرا کر لینے سے لونی تغیرات کا سلسلہ مرتب ہوتا ہے، از روئے نفسیات

وہ اس سلسلہ کے مماثل ہیں جیسے کہ مثلاً کبود و سبز رنگ ہوتے ہیں۔

شدت بذاتِ خود رنگ سے علیحدہ نہیں پائی جاتی۔ طیف میں طبعی روشنی سب سے زیادہ سرخ رنگ میں شدید ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے تجربہ میں زرد رنگ سب سے زیادہ نمایاں طور پر چمکیلا ہوتا ہے۔ نیلا سرخ سے کم چمکیلا ہوتا ہے مگر ان کی چمک میں جو فرق ہوتا ہے وہ شدت روشنی کے فرق کے متناسب کسی طرح نہیں ہوتا۔

۴۔ شبکیہ کی ذاتی روشنی

خارجی روشنی کی بالکل اور مسلسل عدم موجودگی میں بھی ایک خاکستری سی روشنی محسوس ہوتی ہے۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ دماغ کے بصری رقبے دورانِ خون، تقسیم حرارت وغیرہ کے سے داخلی اعمال سے برابر متہیج ہوتے رہتے ہیں۔ داخلی ہیجان سے اس قسم کی خاکستری ساخت کی جو حس ہوتی ہے وہ شبکیہ کی ذاتی روشنی سے تعبیر کی جاتی ہے لیکن اگر یہ تجربہ شبکی اعمال پر نہیں بلکہ نسبتہً زیادہ مرکزی شرائط پر مبنی ہو تو، یہ نام صحیح نہ ہوگا۔

۵۔ رنگ نابینی اور ظلمت پذیری

شبکیہ کے انتہائی حاشیہ میں لونی حسوں کی مطلقاً قابلیت نہیں ہوتی۔ تم سامنے کی کسی شے پر نگاہ جماؤ اور تمھاری ساحتِ نظر کے ایک گوشہ میں بتدریج آہستہ آہستہ کوئی نامعلوم رنگین شے لائی جائے تو جب شروع شروع میں یہ شے ساحت نظر میں داخل ہوگی تو اس کا رنگ سفید، خاکستری یا سیاہ معلوم ہوگا، اور اس کا اصلی رنگ صرف اس وقت پہچانا جاسکے گا جب یہ مرکزِ ساحت کے قریب آجائیگی۔

اسی طرح اگر روشنی زیادہ مدھم ہو تو آنکھ کے زرد دھبہ کے علاوہ باقی ساری شبکیہ رنگ نابین ہوگی یعنی اسی میں بصارتِ لون قطعاً مفقود ہوگی۔ جب روشنی بہت دھیمی کردی جاتی ہے تو طیف کے تمام رنگ خاکستری ہوجاتے ہیں دن کی معمولی روشنی سے جب کسی تاریک کمرے میں ہم جاتے ہیں تو ابتداءً اس کمرے کی کوئی شے نظر نہیں آتی، لیکن تھوڑی دیر کے بعد آنکھ اپنے کو کمرہ کی خفیف سی روشنی کے مطابق کرلیتی ہے۔ جب تاریکی کے ساتھ یہ مطابقت یا ظلائی تطابق

ہو چکتا ہے تو کمرہ کی چیزیں تو نظر آنے لگتی ہیں، لیکن ان کے رنگوں کا پھر بھی امتیاز نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ سب کی سب مختلف خاکستری رنگوں کی معلوم ہوتی ہیں۔ یہ بتایا جا چکا ہے کہ جب روشنی اس قدر کم کر دی جاتی ہے کہ رنگ نہیں معلوم ہوتے تو اس وقت ایک خاکستری رنگ کی سی حس ہونے لگتی ہے، جو غالباً محض اسطوانات کی ہوتی ہے اسی لئے قعر مرکزی، جس میں اسطوانات نہیں ہوتے، اسی طرح کا تطابق نہیں پیدا کر سکتا۔ اگر اس پر رنگین روشنی ڈالی جائے تو ہم دیکھتے ہیں کہ بتدریج روشنی کم ہوتے ہی، اس کا رنگ خاکستری میں تبدیل ہوئے بغیر دفعتہً غائب ہو جاتا ہے شبکیہ کے دیگر حصوں میں بھی، جہاں تاریکی کے ساتھ آنکھ مطابقت نہیں پیدا کرتی یہی ہوتا ہے۔ اگر رنگ کے چند شفاف ٹکڑے پیچھے کی جانب سے روشن کیئے جائیں اور جو روشنی ان میں سے چھن کر آتی ہے اس کو بتدریج کم کیا جائے (درانحالیکہ دن کی عام روشنی وہی معمولی طور پر قائم رہے) تو یہ ٹکڑے اس وقت تک اپنے جداگانہ رنگ باقی رکھتے ہیں جب تک کہ سیاہی ان کی جگہ نہیں لے لیتی، یعنی یہ رنگ سیاہی میں منتقل ہونے سے پہلے کوئی درمیانی خاکستری شکل اختیار نہیں کرتے یا یوں کہو کہ اس صورت میں کوئی خیالی لونی فصل نہیں ہوتا، جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ شبکیہ اپنے کو مدہم روشنی کے مطابق کر لیتی ہے۔

جن صورتوں میں کہ عام تنویر یا روشنی بتدریج کم کر دی جاتی ہے (تاکہ ضیائی لونی میں فصل پیدا ہو جائے) اُن میں بھی مختلف رنگوں کی اضافی چمک میں بڑا تغیر ہو جاتا ہے۔ طیف کے سرخ کنارے کے رنگ نسبتہً زیادہ گہرے اور نیلے کے نسبتہً زیادہ چمکیلے معلوم ہوتے ہیں، اور سب سے زیادہ چمک سبز رنگ میں پہنچ جاتی ہے بہ خلاف اس کے معمولی روشنی میں سب سے زیادہ چمک زرد حصّہ میں ہوتی ہے۔ چمک کا یہ اضافی تغیر رنگوں کے خاکستری ہونے سے پہلے ہی شروع ہو جاتا ہے۔ مگر خاکستری ہونے کے بعد بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔

جو لوگ نہ صرف دھندلی روشنی میں بلکہ ہر صورت میں لونی نواؤں کے محسوس کرنے سے کلیتہً محروم ہوتے ہیں، ان کی حالتوں کا بڑے غور و خوض سے مطالعہ کیا گیا ہے۔ ان کو ہر شے سفید و سیاہ دکھائی دیتی ہے۔ اس قسم کے اکثر

مریضوں کی حالت طیفی حسِ نور کی تقسیم شدت کے اعتبار سے بدلتی رہتی ہے معمولی آنکھ کو زرد حصہ سب سے زیادہ روشن معلوم ہوتا ہے۔ جو آنکھ رنگ کے لئے بالکل اندھی ہوتی ہے، اس کو زرد حصہ کے بجائے طیف کا سبز حصہ سب سے زیادہ روشن نظر آتا ہے۔ ابھی ہم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اگر طیف کو زیادہ مدھم روشنی میں دیکھا جائے تو یہ اپنے حصوں کی چمک کی تقسیم میں بھی تغیر ظاہر کرتا ہے۔ جو شخص رنگ کے لئے کلیتہً اندھا ہوتا ہے وہ معمولی قوت کی تنویر کو زیادہ تر برداشت نہیں کر سکتا ایسے اشخاص دھیمی روشنی میں تو اچھی طرح سے دیکھ سکتے ہیں، مگر پوری روشنی سے ان کو سخت تکلیف ہوتی ہے اور چندھیا جاتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی معمولی حالت ایسی ہوتی ہے، جیسی کہ عام نظر کے آدمی کی۔ اس صورت میں جب اس کی آنکھیں ہلکی یا دھندلی روشنی سے کسی وقت مانوس ہو جاتی ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں رنگ نابینی یکساں ہوتی ہے۔ دونوں حالتوں میں ایک خاص شبکی آلہ یا حصہ کام دیتا ہے، جس سے صرف خاکستری حس پیدا ہوتی ہے درانحالیکہ رنگ اور سفید و سیاہ کی حس و تمیز یا تو سرے سے ناپید ہوتی ہے، یا عارضی طور پر مفقود ہو جاتی ہے۔

۶۔ ناقص رنگ نابینی

شبکیہ کے خارجی حاشیہ اور نقطۂ اصفر کے مابین ایک طبقہ ہے جس میں ناقص طور پر رنگ نابینی پائی جاتی ہے۔ اس کو زرد اور نیلے کی تو حس ہوتی ہے مگر سرخ و سبز کی نہیں ہوتی۔ گذشتہ فصل میں جو اختبار بیان کیا گیا ہے اُسی طرح کے اختبار سے اس کی بھی تحقیق ہو سکتی ہے۔ جب طیف کے رنگوں کو ترچھی نظر سے اسطرح دیکھا جاتا ہے کہ یہ شبکیہ کے اس طبقہ پر پڑتے ہیں، جو ناقص یا جزئی طور پر الوان کے لئے بے حس ہوتا ہے، تو طیف کا سبز و کبود حصہ خاکستری معلوم ہوتا ہے یہ خاکستری حصہ پورے طیف کو دو حصوں میں منقسم کر دیتا ہے۔ جو حصہ نسبتہً زیادہ طویل موج کی روشنی پر مشتمل ہوتا ہے وہ زرد معلوم ہوتا ہے اور جو نسبتہً کم طویل موج کی روشنی پر مشتمل ہوتا ہے وہ نیلا معلوم ہوتا ہے۔ سرخ و سبز کی

تمیز نہیں ہوتی۔

یہ ایک مشہور بات ہے کہ بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی ساری شبکیہ ناقص طور پر رنگ نابین ہوتی ہے۔ ایسے لوگ سرخ اور سبز رنگ میں تمیز نہیں کر سکتے۔ اب اگر تجربدی طور پر دیکھا جائے تو سرخ و سبز میں عدم تمیز کا یہ نقص صرف دو طرح سے پیدا ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک شخص جو سرخ و سبز دونوں رنگوں کے محسوس کرنے کی قابلیت نہیں رکھتا وہ ان دونوں میں تمیز بھی نہیں کر سکتا۔ اسی طرح جو شخص سرخ رنگ کے محسوس کرنے کی قابلیت رکھتا ہے اور سبز کی نہیں رکھتا یا جو سبز کی رکھتا ہے اور سرخ کی نہیں رکھتا اس پر بھی یہی صادق آسکتا ہے۔ اگر ہم یہ فرض کریں کہ زرد رنگ کی حس ان افعالِ شبکیہ کی ترکیب کا نتیجہ ہے جو بالترتیب سرخ اور سبز روشنی سے پیدا ہوتے ہیں تو جن لوگوں میں سرخ رنگ کے محسوس کرنے کی قابلیت نہ ہو ان کو تمام زرد چیزیں سرخ معلوم ہونگی۔ ناقص رنگ نابینی کی ان دونوں طریقوں سے توجیہ کی جاتی ہے بہ حیثیت مجموعی غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ ناقص طور پر رنگ نابین ہوتے ہیں، ان کی شبکیہ سرخ یا سبز دونوں کے محسوس کرنے سے یکساں قاصر ہوتی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ مشکل ضرور ہے۔ شہادتِ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ناقص رنگ نابینی دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک میں سرخ رنگ کی اور دوسری میں سبز رنگ کی حس مفقود ہوتی ہے۔ لیکن ایسی مثالیں بھی ملی ہیں جن میں صرف ایک ہی آنکھ رنگ نابین ہوتی ہے، باقی دوسری اپنی معمولی حالت میں ہوتی ہے۔ جو لوگ سرخ کوری اور سبز کوری میں امتیاز کرتے ہیں انکے خیال کے بموجب اس قسم کی امثلہ سرخ کوری کے ماتحت آتی ہیں۔ لیکن اس قسم کی حالتوں میں لونی کور جو شہادت دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ وہ ناقص آنکھ سے زرد اور نیلے رنگوں کو تو دیکھتے ہیں، اور سرخ و سبز رنگوں کو دیکھنے سے قاصر رہتے ہیں۔ ان کو طیف میں ایک حصہ زرد اور نیلے رنگوں کا اور دوسرا حصہ خاکستری نظر آتا ہے جس کو معمولی نظر کے اشخاص سرخ و سبز دیکھتے ہیں۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ناقص رنگ نابینی میں سرخ و سبز دونوں رنگوں

کی حس نہیں ہوتی تو ہم کو رنگ نابینی کے ان دو جداگانہ اقسام میں فرق کی کوئی نہ کوئی توجیہ کرنی چاہیئے جن کو مخالف نظریہ کے مطابق سرخ نابینی اور سبز نابینی کہا جاتا ہے۔ ان دونوں اقسام میں طیف کے قصیر الموج سرے کی روشنی کو طویل الموج سرے کی روشنی کے ساتھ مختلف نسبتوں میں ملا کر ان تمام لونی نواؤں کا پیدا کرنا ممکن ہے، جن کو وہ ایسی حالت میں دیکھ سکتے ہیں جب کہ ان کی شبکیہ درمیانی بسیط روشنیوں سے متاثر ہوتی ہے۔ پہلی قسم میں (جس کو سرخ نابینی کہا جاتا ہے) طیف کے انتہائی سرے کی کرنیں جن سے عام آنکھ کو سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے، کسی طرح کا کوئی محسوس اثر پیدا نہیں کرتیں اور دوسری سرخی مائل کرنوں سے بہت ہی خفیف حس پیدا ہوتی ہے۔ دوسری قسم کے اشخاص میں شبکیہ طیف کے سرخ سرے کی کرنوں سے تو ایک حد تک متاثر ہوتی ہے، اور سرخی مائل کرنیں پہلی قسم کے مقابلہ میں عموماً زیادہ شدید حس پیدا کرتی ہیں۔ کسی سرخی مائل زرد رنگ کا تقریباً ایک خالص زرد رنگ سے موازنہ کرنے میں پہلی قسم کے شخص کے لئے بہ نسبت دوسری قسم کے شخص سے سرخی مائل زرد روشنی چوگنی کرنی پڑتی ہے، تب جا کر کہیں نتیجہ، حسوں کی شدت اور لونی نوا برابر ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ سرخ روشنی کی قابلیت حس دونوں اقسام میں نہایت مختلف ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ سرخ روشنی دوسری قسم میں تو سرخی کی حس پیدا کرے، مگر پہلی میں نہ کرے۔ اس کے بجائے دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ سرخ روشنی پہلی قسم کی نسبت دوسری قسم میں زرد حس پیدا کرنے کی زیادہ قوت رکھتی ہے۔

۷۔ مختلف موجی طولوں کی روشنیوں کے امتزاج کا اثر

جب ٹھیک تناسب کے ساتھ تمام موجی طولوں کی روشنیوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو اس سے خاکستری یا سفید روشنی پیدا ہوتی ہے۔ اگر اس مرکب میں نسبتہً کوئی روشنی مثلاً سبز یا نیلی غالب ہوتی ہے، تو اس کا نتیجہ سفیدی مائل سبز یا سفیدی مائل نیلا رنگ ہوتا ہے۔

اگر ہم طیف میں سے کوئی ایک رنگ انتخاب کریں، تو کوئی نہ کوئی ایسا

دوسرا رنگ مل سکتا ہے جس کو اگر اس کے ساتھ ٹھیک تناسب سے ملایا جائے تو ایک بے لونی سی پیدا ہو جائیگی۔ اگر اس مرکب میں کوئی جزو اس سے زیادہ موجود ہو جتنا کہ خاکستری بنانے کے لئے مطلوب ہے تو اس کا رنگ مرکب پر غالب آجاتا ہے۔ دوسری روشنی درجۂ امتلا کو کم کر دیتی ہے۔ چنانچہ اگر سنہرے زرد اور نیلے رنگوں کو ٹھیک تناسب کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے۔ جس قدر نیلے رنگ کے تناسب میں اضافہ کیا جاتا ہے اسی قدر سفید پر نیلا پن غالب آجاتا ہے، اور جس قدر زرد رنگ کا تناسب زیادہ ہوتا جاتا ہے اسی قدر سفیدی پر زردی کا غلبہ ہوتا جاتا ہے۔ جو رنگ باہم ملکر سفیدی پیدا کرتے ہیں انکو تکمیلی یا متمم کہا جاتا ہے اسیطرح زرد کبود کا متمم یا تکمیلی ہے طیف کا سرخ رنگ سبز کی نہیں بلکہ نیلگوں سبز کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ طیف کا سرخ رنگ خالص سرخ نہیں بلکہ زردی مائل سرخ ہوتا ہے۔ چونکہ طیف کے ہر ممتاز رنگ کا متمم یا تو خود طیف میں یا ارغوانی سلسلہ میں موجود ہوتا ہے اس لئے تکمیلی رنگوں کے جوڑے بے شمار ہوتے ہیں۔ اگر ایسی بسیط روشنیاں، جن کے رنگ طیف میں ایک دوسرے سے بہت بُعد نہ رکھتے ہوں، ملادی جائیں تو ایک درمیانی روشنی کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً ان بسیط روشنیوں کو ملاکر، جو انفرادی طور پر سبز اور نیلا رنگ پیدا کرتی ہیں ہم تمام تر نیلگوں سبز الوان بنا سکتے ہیں۔ نیلی روشنی کا حصہ زیادہ ہو تو سبزی پر نیلا پن غالب ہوگا، اور سبز روشنی کا حصہ زیادہ ہو تو نیلے پر سبزی غالب ہوگی۔ اگر ہم نیلے کو زردی مائل سبز کے ساتھ ملادیں تو ہمارا مرکب سفیدی کے ساتھ ملا ہوا سبز ہوگا، جو نیلے اور زرد کے امتزاج کا نتیجہ ہے۔ اس مرکب کی سبزی (نیلی یا زرد روشنی کے تناسب ترکیبی کے مطابق) نسبتہً خالص، یا نیلگوں یا زردی ہو سکتی ہے۔ خالص نیلے اور خالص زرد کی ترکیب سے سفید پیدا ہوتا ہے۔ اگر اور آگے بڑھ کر ہم نیلے کو سرخ کے ساتھ ملادیں تو ایک نیا ارغوانی رنگ بن جاتا ہے جو طیف میں نہیں ہوتا۔ طیف کی سرخ روشنی کو خاص تناسبات کے ساتھ سبز روشنی میں ملانے سے زرد رنگ پیدا ہوتا ہے۔ اگر سرخ روشنی کی مقدار زیادہ کردی جائے تو زردی میں سرخی زیادہ آجاتی ہے اور اگر سبز روشنی

کی مقدار بڑھادی جائے تو سبزی زیادہ آجاتی ہے۔

اگر ہم ایسے تین رنگ لیں، جن میں باہم یہ تعلق ہو، کہ کوئی سے دو ملکر تیسرے کے متمم بن جاتے ہوں تو ان تینوں کے مختلف ترکیبات سے طیف کے تمام رنگ پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن ایسا سہ رنگی یا ثلاثی مجموعہ صرف ایک ہی ہے جس کے ذریعہ سے باقی رنگ اعلیٰ درجۂ امتلا کے ساتھ پیدا کئے جاسکتے ہیں۔ یہ مجموعہ سرخ، سبز اور نیلگوں بنفشی رنگ کا ہے۔ اسی لئے سرخ سبز اور بنفشی کو اصلی رنگ کہا جاتا ہے۔

مختلف طول کی موجوں کو ملا کر نتیجۂ حس کے معلوم کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے، کہ طیف کے دو مختلف حصوں کو شبکیہ کے ایک ہی حصہ کے سامنے اور ایک ہی وقت میں لایا جائے۔ ایک اور طریقہ یہ ہے کہ رنگ کے پہیے یا لٹو سے کام لیا جائے۔ جن رنگوں کی تحقیق مقصود ہوتی ہے ان کے قطعات دوائری چکر پر رکھ دئے جاتے ہیں۔ ان کے رنگنے میں تا بہ امکان خالص رنگ استعمال کرنے چاہئیں۔ یعنی جہاں تک ممکن ہو، ان سے بسیط روشنی منعکس ہو نہ کہ مرکب[1]۔ پھر چکر کو تیزی کے ساتھ گھمایا جاتا ہے، تاکہ شبکیہ پر ایک قسم کی روشنی کا اثر ختم ہونے سے پہلے دوسری کا پڑ جائے۔ اس طرح مختلف مہیج ایک دوسرے پر واقع ہونگے۔ اب اگر چکر کا ایک قطعہ نیلا ہے اور دوسرا زرد، نیز اگر رنگوں کا تناسب ٹھیک ہے، تو تیز گھومتا ہوا چکر خاکستری نظر آئیگا۔

۸۔ اثرات تقابل

چاندنی رات میں جب کوئی شخص سڑک کی لالٹین کے پاس سے گزرتا ہے تو اس کے دو سائے پڑتے ہیں۔ جو سایہ لالٹین کی روشنی سے علٰحدہ ہوتا ہے اور جس پر صرف چاند کی روشنی پڑتی ہے وہ نیلا معلوم ہوتا ہے۔ چاند کی روشنی سفید یا قریب قریب سفید ہوتی ہے سایہ کے نیلا معلوم ہونے کی وجہ تقابل ہوتا ہے یعنی لالٹین کی زرد روشنی جو گرد و پیش کے منظر پر پڑتی ہے،

[1] صناع جس طرح رنگ ملاتے ہیں وہ ان روشنیوں کے مرکب کے کسی طرح مساوی نہیں ہوتا جو ان سے منعکس ہوتی ہیں۔

اُس کے تقابل سے سایہ کا رنگ زرد معلوم ہوتا ہے۔ شبکیہ کا زرد روشنی سے متہیج ہونا، بالواسطہ شبکیہ یا مرکزی عصبی مادہ کے اس حصہ کو متہیج کر دیتا ہے، جو براہ راست اس سے متاثر نہیں ہوا ہے۔ اس طرح زرد روشنی سے جو اثر پڑتا ہے وہ اُس کے مماثل ہوتا ہے، جو نیلی روشنی کے براہ راست عمل کرنے سے ہوتا۔ اب نیلا رنگ زرد کا متمم ہے۔ اور منظر کے کسی حصہ کا بھی رنگ ہو عام طور پر یہ اپنے ملحق حصوں کو اپنے متمم رنگ میں رنگ دیتا ہے۔ اس قسم کا اثر اسوقت سب سے زیادہ ہوتا ہے، جب یکساں رنگ کا کوئی بڑا منظر چھوٹے پر عمل کرتا ہے۔ نسبتاً ایک وسیع نیلی سطح پر خاکستری دھبہ نمایاں طور پر زردی مائل معلوم ہوتا ہے۔ اگر اسی سطح پر خاکستری دھبہ کے بجائے سرخ دھبہ ہو تو اس کا رنگ اپنے مقابل رنگ کے ساتھ ملجائیگا۔ یعنی یہ زردی مائل یا سرخی مائل زرد معلوم ہوگا۔ اثر تقابل اس مقام پر سب سے زیادہ نمایاں ہوتا ہے جہاں دونوں رنگ ملتے ہیں۔ اگر ان رنگوں کے مابین کوئی خط فاصل ہو تو اس سے اثر تقابل میں خلل پڑتا ہے۔ مثلاً نیلی سطح کے سرخ دھبہ کے گرد اگر پینسل سے ایک خط کھینچ دیا جائے تو اس سے اثر تقابل مختل ہو جائیگا۔ یہ اختلال رنگین سطوح کے اختلافاتِ ساخت سے بھی پیدا ہوتا ہے۔ انھیں اسباب کی بنا پر اثر تقابل اسی وقت پوری طرح سے ظاہر ہوتا ہے جب خطوط کو محو اور سطح کے اختلافات ساخت سے کم از کم کر دیا جاتا ہے۔ رنگین سایوں کی صورت میں یا رنگین شیشوں کی روشنی دیوار پر ڈالنے سے اثر تقابل نہایت ہی خوبی کے ساتھ نمایاں ہوتا ہے۔ ایک آسان طریقہ یہ ہے کہ کاغذ کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا اس کے ایک بڑے تختہ پر رکھیں اور دونوں پر باریک کاغذ کا ایک تختہ پھیلا دیں۔ جس سے خطوط چھپ جائینگے اور اختلاف ساخت نہ معلوم ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ اثر تقابل بالعموم اسی قدر زیادہ قوی ہوتا ہے جس قدر کہ شبکیہ کے اُس حصہ کا تہیج جو براہ راست اس سے متاثر ہو کمزور ہوتا ہے۔ اس لئے اختبار کے واسطے خاکستری رنگ سفید سے بہتر ہوتا ہے۔ سفید و سیاہ میں بھی اثر تقابل پایا جاتا ہے۔ جو خاکستری رنگ سفید زمین پر تو گہرا معلوم ہوتا ہے وہی سیاہ پر

ہلکا معلوم ہوتا ہے۔ اگر متقابل الوان ایک دوسرے کے متمم ہوں تو تقابل ان کے امتلا کو زیادہ کر دیتا ہے۔

۹۔ منفی تمثال بعدی وغیرہ

"اگر سیاہ زمین پر کے کسی سفید نشان یا دھبہ کو کچھ دیر تک نظر جما کر دیکھیں، اور پھر اس کے بعد یکسر سفید زمین کی طرف نظر کو پھیریں تو اس پر دم بھر کے لئے ایک خاکستری نشان نظر آتا ہے۔ اسی طرح اگر سفید زمین پر کے کسی سیاہ نشان پر نظر جمی ہوئی ہو اور پھر خاکستری زمین کی طرف دیکھا جائے"، تو اس پر سفید نشان کی تمثال پیدا ہو جاتی ہے۔ بعدی تمثالات جو اصل مہیج کے دور ہو جانے کے بعد پیدا ہوتی ہیں، انکو منفی تمثالات کہا جاتا ہے۔ "کسی سرخ نشان کو دیکھتے دیکھتے جب نظر سفید یا خاکستری زمین پر پڑتی ہے، تو اس کی منفی تمثال جو پیدا ہوتی ہے یعنی منفی تمثال کا رنگ اصل شے کے رنگ کا تکمیلی یا متمم رنگ ہوتا ہے۔ اسی لئے نارنجی رنگ کی منفی تمثال آسمانی ہوتی ہے، سبز کی گلابی اور زرد کی گہری نیلی و قس علیٰ ہذا[1]"۔ اگر اصل مہیج بہت ہی تھوڑی دیر کے لئے نظر کے سامنے آیا ہو، تو ممکن ہے کہ اول نظر میں اس سے منفی کے بجائے مثبت تمثال پیدا ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ آگے چلکر معلوم ہوگا۔ منفی تمثالات اصل تہیج کے بعد محض آنکھ کے بند کرنے سے پیدا ہو جاتی ہیں۔

لیکن منفی تمثال کی پیدائش کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اصل مہیج دور ہی کر دیا جائے۔ بلکہ اس کی شدت کم کر دینے سے بھی یہی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ اگر زرد زمین پر کوئی سرخ نشان ہو جس کی طرف ہم نظر جمائے ہوئے دیکھ رہے ہوں، اور اس حالت میں چراغ کی لو گھٹا کر یا اور کسی طرح روشنی کم کر دی جائے تو زرد زمین پر سرخ نشان کے بجائے، نیلی زمین پر سبز نشان نظر آنے لگے گا۔

ایک اور طرح سے بھی یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ جس میں نہ تو اصل مہیج کو دور کرنا پڑتا اور نہ اس کی شدت کم کی جاتی ہے۔ اگر ہم کسی رنگ کی طرف

[1] دیکھو کتاب عضویات (Text book of Phisiology) مصنفہ فوسٹر جلد چہارم کتاب سوم باب ۳ صفحہ ۱۲۶۶۔

دیر تک نظر جمائے دیکھتے رہیں تو رفتہ رفتہ اس کا امتلا کم ہوتا جاتا ہے۔ زرد رنگ کی طرف دیر تک نظر جمائے رکھنے کا وہی اثر ہوتا ہے، جو زرد روشنی میں رفتہ رفتہ اس کی متمم نیلی روشنی کے ملانے کا ہوتا ہے۔ یعنی یہ ہلکا معلوم ہونے لگتا ہے۔ ہم ان تمام واقعات کو ایک اصول کے ماتحت کر سکتے ہیں۔ وہ یہ کہ کسی مہیج کے دیر تک سامنے رہنے سے نہ صرف شبکیہ کے گردوپیش کے حصوں بلکہ خود براہ راست متہیج حصہ پر بھی تقابل کا اثر ہوتا ہے۔ جب مہیج دور کر دیا جاتا ہے یا اس کی شدت کم کر دی جاتی ہے تو یہ اثر تقابل منفی تمثال کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ جب مہیج اتنی دیر تک رہتا ہے، کہ اپنے مثبت اثر کو باقی رکھتا ہے تو اس کے ساتھ اثر تقابل ملکر نقصانِ امتلا کا باعث ہو جاتا ہے۔ اس طرح شمع یا گیس کی زرد روشنی دیر تک نظر کے سامنے رہنے کے بعد قریباً سفید روشنی کے برابر ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے والی ہے، کہ منفی تمثالات تقابل کی بنا پر ایک دوسرے کی نوائے لونی میں ترمیم و تغیر کر دیتے ہیں۔ اور یہ ایسی صورتوں میں بھی ہوتا ہے جب کہ معمولی حالات کے اندر اثر تقابل کا پیدا ہونا دشوار ہوتا ہے۔ سفید زمین پر سرخ نشان کی منفی تمثال نیلگوں سبز ہوتی ہے۔ اور سفید زمین کی منفی تمثال تقابل سے سرخی مائل معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ ایک اہم بات ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ واقعات تقابل کسی ذہنی مغالطہ پر مبنی نہیں ہوتے، جیسا کہ ہیلمہولٹز کا دعوی ہے۔

۱۰۔ مثبت تمثال بعدی

جب روشنی شبکیہ پر عمل کرتی ہے، تو اس کو اپنا پورا اثر کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے، اور مہیج کے دور ہونے کے بعد شبکیہ کے تہیج کے دور ہونے میں کچھ وقت صرف ہوتا ہے۔ سیاہ چکر میں اگر ایک سفید قطعہ یا ٹکڑا لگا کر چکر کو تیزی کے ساتھ ہم پھرائیں تو آنکھ کو یہ پورا چکر یکساں خاکستری رنگ کا معلوم ہوگا۔ بات یہ ہے، کہ سفید ٹکڑا جب چکر کھاتا ہے تو اس سے شبکیہ کے حصے یکے بعد دیگرے متاثر ہوتے ہیں، لیکن یہ اثر اتنا شدید نہیں ہوتا جتنا کہ ایک ہی حصہ پر مہیج کے کچھ دیر تک عمل کرنے سے ہوتا۔ سرعتِ گردش کی بنا پر پہلے مہیج کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہونے پاتا کہ یہ ٹکڑا پھر اسی مقام پر پہنچ جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آنکھ کو ایک یکساں خاکستری رنگ

کی حس ہوتی ہے اور یہ بعینہ وہی ہوتی ہے جو چکر کے ساکن ہونے کی صورت میں سفید ٹکڑے کی روشنی کو پورے چکر پر مساوی تقسیم سے پیدا ہوتی۔ مہیج کے ختم ہونے کے بعد بصری حس کا باقی رہنا، بعض حالات میں مثبت تمثال بعدی کا باعث ہوتا ہے۔ یہ تمثال اس وقت بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہے، جب کہ نظر جما کر دیکھنے کے بجائے کسی شے کو محض یونہی سرسری طور پر دیکھ لیا جاتا ہے۔ مثبت تمثالات بعدی کے لئے وہ صورت سب سے زیادہ مناسب و موافق ہوتی ہے جبکہ کچھ دیر کے لئے آنکھ روشنی کے اثر سے علیحدہ رہتی ہے اور پھر دم بھر کے لئے ذرا شدید مہیج سامنے آجاتا ہے۔ چنانچہ صبح کو بیدار ہوتے ہی لمحہ بھر کے لئے دریچہ کی طرف دیکھ کر اگر فوراً آنکھوں کو بند کر لیا جائے تو دریچہ کے چمکتے ہوئے شیشوں اور وصندلے تختوں کی تمثال خاصی دیر تک آنکھوں کے سامنے رہیگی۔ اور ان تمثالات کا رنگ وہی ہوگا، جو اصل اشیاء کا ہے۔

۱۱۔ سیاہی کی حس کیونکر ہوتی ہے؟

تقریباً تمام علمائے نفسیات کا اب اس پر اتفاق ہے کہ سیاہی ایک مثبت حس ہے، نہ کہ محض تجربۂ بصری کا عدم جس طرح خاموشی کی حس تجربۂ سمعی کے عدم کا نام ہے[۱]۔ بایں ہمہ کوئی خارجی مہیج ایسا نہیں ہے جو سیاہی کی حس کا سبب ہوسکتا ہو۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حس سفیدی اور رنگوں کی طرح شبکیہ پر ضیائی عمل کے ہونے سے نہیں، بلکہ اس کی عدم موجودگی سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کیونکہ شبکیہ کے کسی حصہ یا دماغی شبکی آلات پر صرف خارجی مہیج ہی کا اثر نہیں ہوتا بلکہ خود اس کی گذشتہ حالت اور ان موجودہ اعمال کو بھی دخل ہوتا ہے جو کسی وقت اس لئے دیگر حصوں میں جاری ہوتے ہیں۔ جب آنکھ دھیمی روشنی کو قبول کر لیتی ہے، جس کی وجہ سے حس صرف اسطوانات کے اندر رہ جاتی ہے تو اس صورت میں سیاہ کا خاکستری سے الگ کوئی تجربہ نہیں ہوتا۔ "سیاہی کا صرف

---

[۱] پھر بھی ڈاکٹر وارڈ جیسے مستند عالم نفسیات کو اس سے اتفاق نہیں۔ دیکھو "برٹش جرنل آف سائکالوجی"، جلد اول صفحہ ۴۰۔

اس وقت تجربہ ہوتا ہے جب شبکیہ کا ایک حصہ، جو پہلے سفید روشنی سے متاثر تھا اور جس کو اب کوئی خارجی مہیج متاثر نہیں کر رہا ہے، قبول ظلمت کی حالت میں نہ ہو۔ چنانچہ جب ہم دن کی روشنی سے کسی بالکل اندھیری کوٹھری میں داخل ہوتے ہیں تو چونکہ فوراً شبکیہ اندھیرے کو قبول نہیں کرتی، اس لئے سیاہی کی حس ہوتی ہے۔ اسی طرح جب شبکیہ کا کوئی خاص حصہ غیر متہیّج ہوتا ہے اور باقی شبکیہ کو روشنی متہیّج کرتی ہوتی ہے، تو اس حصۂ ظلمت کو پوری طرح نہیں قبول کر سکتا، اور اس لئے سیاہی کی حس ہوتی ہے[1]۔

اس لئے سیاہ رنگ کی حس کو کسی خارجی مہیج سے براہ راست پیدا نہ ہو۔ مگر اس کے باوجود تقابل کی بنا پر یہ شبکیہ کے تہیج پر ضرور مبنی ہوتی ہے۔

عضویاتی نظریات

۱۲۔ حس نور کے متعلق مشاہدہ اور اختبار سے، براہ راست، اُن عضویاتی اعمال کا کوئی پتہ نہیں چلتا جو حس نور سے شبکیہ یا آلۂ بصر کے عصبی مادہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ بلکہ اس کے متعلق جو نظریات قائم کئے گئے ہیں وہ سب افتراضی و قیاسی ہیں جن کی بنیاد نفسیات و طبیعیات کی معلومات پر ہے۔ ان میں دو بہت مشہور ہیں، ایک ہیلمہولٹز کا دوسرا ہیرنگ کا۔ لیکن یہ تشفی بخش بالکل نہیں، البتہ تاریخی اہمیت ضرور رکھتے ہیں کیونکہ اس مسئلہ پر بعد کو جو کچھ بحث ہوگی اس کا اساس یہی ہیں۔

طبیعی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ہیلمہولٹز کا نظریہ دراصل امتزاج نوری کے واقعات پر مبنی ہے۔ اس کی غایت یہ ہے کہ طبیعی روشنی کے بہت سے مختلف مجموعوں سے جو ایک ہی رنگ پیدا ہوتا ہے اس کی آسان سے آسان توجیہ ہو سکے۔ ہیلمہولٹز کا خیال یہ تھا کہ صرف تین انتہائی عضویاتی اعمال کو مان لے کے، اس کی توجیہ ہو سکتی ہے۔ ان میں سے، ایک عمل پہلے شبکیہ میں واقع ہوتا ہے اور خود شبکیہ کے مخصوص اعصاب کے ذریعہ دماغ میں پہنچتا ہے، جہاں یہ اپنا ایک خاص قسم کا تہیج پیدا کرتا ہے۔ ان اعمال ثلاثہ کو

[1] دیکھو مائرس کی "نفسیات اختیاری" Experimental Pschology صفحہ ۹۶، ۹۷

الگ الگ لیا جائے تو یہ ہلکے نیلگوں سرخ، ہلکے زردی مائل سبز اور گہرے سمندری نیلے رنگ کی حس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر ان رنگوں کو مساوی تناسب کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو سفید یا خاکستری کی حس ہوتی ہے۔ روشنی کی ہر قسم اور ہر امتزاج ان تینوں اعمال کو متہیج کرتا ہے۔ اسی لئے تہیج کے معمولی حالات میں کسی رنگ کا امتلاء کامل نہیں ہوتا۔ بلکہ اس میں ہمیشہ ایک خاص جزو سفیدی کا ضرور ملا ہوتا ہے۔ سبز و سرخ، سبز و کبود (نیلا) اور سرخ و کبود کو اگر مختلف نسبتوں کے ساتھ ترکیب دیا جائے تو طیف کے تمام الوان مع ارغوانی رنگوں کے حاصل ہو سکتے ہیں۔

مختلف الطول امواج کی روشنیوں کی ترکیب و امتزاج سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں بہ ظاہر یہ نظریہ اُن کی توجیہ کے لئے نہایت ہی تشفی بخش معلوم ہوتا ہے لیکن جب ان نتائج کی جانچ ہم ان کی نفسیاتی تحلیل سے کرتے ہیں تو زرد و سفید کے بارے میں ہم کو دقت کا سامنا ہوتا ہے۔ سبز روشنی کو اگر نیلی روشنی کے ساتھ ملا دیا جائے تو نیلگوں سبز روشنی پیدا ہوتی ہے ہیلمہولٹز کہتا ہے کہ سبز اور نیلے کے الگ الگ جو عضویاتی اعمال ہیں، یہ نتیجہ ان ہی کی ترکیب پر مبنی ہوتا ہے۔ خود حس کی جب جانچ کی جاتی ہے تو اس بیان کی تائید ہوتی ہے۔ نیلگوں سبز میں سبز اور نیلے دونوں رنگوں کی خصوصیات موجود ہوتی ہیں، یہ ایک ہی وقت میں دونوں کے مشابہ ہوتا ہے۔ اگر سبز کا غلبہ ہے تو اس میں سبزی زیادہ ہوگی اور نیلے کا غلبہ ہے تو نیلگونی زیادہ ہوگی لیکن سرخ و سبز روشنی کی آمیزش کا نتیجہ سرخی مائل سبز نہیں بلکہ زرد نکلتا ہے۔ اسی زرد میں سرخ و سبز دونوں کی خصوصیات موجود نہیں ہوتیں، جیسا کہ نیلگوں سبز میں سبز اور نیلے دونوں کی ہوتی ہیں۔ کتنی ہی تحلیل و تحقیق سے کام لو مگر کوئی رنگ سرخی مائل سبز نہیں محسوس ہو سکتا۔ یہی حال سفید کا بھی ہے۔ ہیلمہولٹز کے نزدیک سفید رنگ تین انتہائی عضویاتی اعمال کا مرکب ہے۔ لیکن یہ بہ وقت واحد سرخ سبز و کبود تینوں لونی نواؤں پر مشتمل نہیں ہوتا ہے۔ اب اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ایک شبکی عمل جو دو قسم کے مہیجات سے پیدا

ہوتا ہے، وہ ایسی حس کا کیوں باعث ہوتا ہے جو باعتبار کیفیت اُن حسوں میں سے ہر ایک کے مشابہ ہوتی ہے جو علٰحدہ علٰحدہ دونوں قسم کے ہیجانات سے پیدا ہوتی ہیں لیکن جب ایک صورت میں دو مختلف روشنیوں کی ترکیب سے ایسا رنگ پیدا ہوتا ہے جو دونوں کے مشابہ ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوتا تو بالکل بجا طور پر یہ فرض کرنا پڑیگا کہ دونوں صورتوں کے شبکی و مرکزی حالات میں کوئی اصولی فرق ہے۔ مگر ہیلمہولٹز کے نظریہ میں اس فرق کی مطلق گنجائش نہیں نکلتی۔

ناقص رنگ نابینی کے واقعات سے اس نظریہ پر ایک سخت اعتراض پڑتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اگر ہیلمہولٹز کا خیال صحیح ہو تو ایک یا ایک سے زائد اصلی اعمال لونی کے فقدان سے سفیدی کی سی حس کا فقدان لازم آئیگا کیونکہ یہ حس ان الوان کے مساوی تناسب سے پیدا ہوتی ہے۔ "اس نظریہ کی رو سے جس شخص کو سبز کی بینائی نہیں حاصل ہے اس کو سفیدی صرف سرخ اور نیلے رنگ کا مرکب معلوم ہونی چاہئے، یعنی اس کو سفید ایسا نظر آنا چاہئے جیسا ہم کو ارغوانی نظر آتا ہے۔ اگر ایسا شخص اپنی نظر کی خرابی کی وجہ سے اپنی حالتِ حس کو بیان کرنے سے قاصر رہتا، تو ہم البتہ لاعلم رہتے اور اس نظریہ کو صحیح تسلیم کر لیتے۔ مگر ہم کو معلوم ہے کہ جو شخص صرف ایک آنکھ سے سبز رنگ کو نہیں دیکھ سکتا وہ سفید کو اس ناقص آنکھ سے ویسا ہی دیکھتا ہے جیسا کہ صحیح شے[1]"۔ اس قسم کی دلیل زرد رنگ پر بھی صادق آتی ہے جو اشخاص ناقص طور پر رنگ نابین ہوتے ہیں۔ انہیں بالعموم کبود و زرد کی حس تو قائم رہتی ہے، حالانکہ سرخ یا سبز یا دونوں رنگوں کی حس مفقود ہوتی ہے۔ حوالی شبکیہ میں ایک ایسا حصہ ہے جہاں سرخ و سبز کی حسیت نہیں ہوتی، اور زرد و کبود کی ہوتی ہے۔ اسی لئے جب طیف کی روشنی بہت زیادہ شدید کر دی جاتی ہے تو سرخ و سبز کی حس تو باقی رہتی ہے، گو زرد و کبود (نیلے) کی معدوم ہو جاتی ہے۔ ایسے واقعات کے باوجود اس افتراضیہ کو قائم رکھنا کہ زردی کی حس محض سرخ و سبز اعمال کی ترکیب سے پیدا ہوتی بہت ہی مشکل ہے۔

[1] دیکھو سی۔ ال فرینکن کا مضمون "نظریات حسِ نور"، رسالہ مائنڈ سلسلۂ جدیدہ جلد دوم صفحہ ۹ ۷ ۴

اگر ایک طرف ہیلمہولٹز کا نظریہ ترکیب الوان کی توجیہ کے لئے غیر تشفی بخش ہے، تو دوسری طرف حس نور کے دیگر واقعات کی تشریح سے یہ اور بھی زیادہ قاصر ہے۔ اس کی رو سے ملحق یا منفصل الوان کے مابین تقابل کے جو اثرات پائے جاتے ہیں، وہ محض سمجھ کا مغالطہ ہوتے ہیں۔ لیکن تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ یہ خیال قطعاً ناقابل قبول ہے۔ تقابل سے جو رنگ پیدا ہوتا ہے وہ ہر لحاظ سے اس رنگ کے مماثل ہوتا ہے جو براہِ راست تہیج سے پیدا ہوتا ہے۔ ہیلمہولٹز کے نزدیک منفی تمثالات کا موجب تکان ہوتا ہے۔ دیر تک جاری رہنے سے چونکہ بالآخر ایک یا زائد لونی اعمال باطل ہو جاتے ہیں، اس لئے خارجی تہیج یا شبکیہ کی ذاتی روشنی کی بنا پر دیگر لونی اعمال رونما ہو جاتے ہیں۔ اس خیال پہ ایک اعتراض تو یہ پڑتا ہے کہ ہیلمہولٹز کے اصول کی رو سے ان تینوں اعمال میں تکان تو متواتر ہونا چاہئے، کیونکہ یہ تینوں ہر قسم کی روشنی سے متاثر ہوتی ہیں۔ اب ظاہر ہے کہ جس تکان سے تمثالات منفی کی توجیہ کی جاتی ہے وہ چند سیکنڈ کے عرصہ میں پیدا ہو جاتا ہوگا۔ لہذا دن کی روشنی میں ہم کو تکان کی بہت زیادہ توقع رکھنی چاہئے اور گھنٹہ بھر بعد تو کسی قسم کی حسِ نور کے لئے بھی ہم میں مشکل ہی سے کوئی قابلیت باقی رہ سکتی ہے۔ خصوصاً سفید روشنی میں اتنی دیر رہنے سے تو تینوں اعمال یکساں طور پہ باطل ہو جائینگے۔

ہیرنگ کے نظریہ میں ہیلمہولٹز کی ان مشکلات سے بچنے کی سخت کوشش کی گئی ہے۔ اس نے حس نور کی نفسیاتی تحلیل سے فائدہ اٹھا کر تین کی جگہ (سفید، سیاہ، سرخ، سبز، زرد، کبود مطابق) چھ اصلی یا انتہائی اعمال فرض کئے ہیں۔ ان میں سے ہر جوڑا اپنے مطابق ایک جداگانہ شبکی مادہ اور مرکزی اعضا کا ایک جداگانہ تغیر رکھتا ہے۔ ہر قسم کے شبکی مادہ میں کون و فساد کے دو متضاد اعمال برابر واقع ہوتے رہتے ہیں۔ یعنی یہ برابر بنتا اور بگڑتا رہتا ہے۔

یہ نظریہ تمام تر ان تغیر پذیر علائق پہ مبنی ہے جو مذکورہ بالا متضاد اعمال میں باہم پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ یا تو ان میں ایک دوسرے کی تلافی سے توازن پیدا ہو جا سکتا ہے، اس صورت میں سرخ و سبز زرد و کبود مادوں سے کسی قسم

کی حس حاصل نہیں ہوتی، بخلاف اس کے سیاہ و سفید مادہ سے اس قسم کی خاکستری حس پیدا ہوتی ہے جیسی ایک دیر تک اندھیرے میں رہنے سے ہوتی ہے۔ باقی جب کسی مادہ میں توازن نہ ہو، تو بہر حال حس ہوتی ہے۔ اگر کون کی طرف تغیر میں زیادتی ہے تو کبود سبز یا سفید کی حس ہوتی ہے، اور اگر فساد کی طرف اضافہ ہے تو سرخ، زرد یا سیاہ کی حس ہوتی ہے۔

مزید براں اس نظریہ کا ایک اہم جزو یہ ہے کہ جب توازن میں خلل واقع ہوتا ہے تو اس کو پھر سے قائم کرنے کا یہ سامان پیدا ہو جاتا ہے، کہ خود ایک عمل کی زیادتی ہی اپنے مخالف عمل کی باعث ہو جاتی ہے، اور اس کو اس وقت تک جاری رکھتی ہے، جبتک کہ توازن دوبارہ قائم نہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر سرخ روشنی سرخ سبز مادہ پر اس طرح عمل کرتی ہے کہ عمل فساد کی زیادتی سے سرخی کی حس پیدا ہو جاتی ہے، تو ساتھ ہی کون کا عمل بھی شروع ہو جاتا ہے، جس سے ایسا توازن قائم ہو جاتا ہے، کہ سرخ روشنی کوئی حس نہیں پیدا کرتی ہے۔ اسی لئے آنکھ دیر تک سرخ روشنی کے سامنے رہنے کے بعد سرخی کو محسوس نہیں کرتی۔

ہیرنگ کی توجیہ اس کے نظریہ کی ایک اور اہم خصوصیت پر مبنی ہے۔ اس کے نزدیک محض ایک عام توازن ہی کا نہیں بلکہ اس کی ایک خاص صنف کا بھی رجحان پایا جاتا ہے، جو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب شبکی مادہ روشنی سے بالکل متاثر نہیں ہوتا۔ اس کو وہ توازنِ ذاتی کہتا ہے۔ اب رہا مخالف اعمال کا توازن جو آنکھ کی سرخ روشنی کو قبول کرنے کے بعد پایا جاتا ہے، تو وہ اس قسم کا نہیں ہوتا۔ عمل مہیج کا نتیجہ ہونے کی حیثیت سے شبکی مادہ بہ نسبت توازن ذاتی کی صورت کے زیادہ منتشر ہوتا ہے۔ اسی لئے توازنِ ذاتی کی جو حالت مہیج کے دور کر دینے کے بعد پیدا ہوتی ہے، وہ قدرۃً عمل کون کی زیادتی کو مستلزم ہوتی ہے جس سے منفی بعدی حس رونما ہوتی ہے۔

ہیرنگ مقارن تقابل کی یہ وجہ قرار دیتا ہے، کہ شبکیہ کے ایک حصہ کے عمل کا اثر دوسرے حصہ کے عمل پر پڑتا ہے۔ یعنی ایک شبکی حصہ کا کون اپنے مقارن وملحق حصوں کے فساد اور اسی طرح ایک کا فساد دیگر مقارن حصوں کے

کون کا باعث ہوتا ہے۔

رویت الوان کے اہم واقعات کی نہ تو ہیرنگ کے نظریہ سے تشفی بخش توجیہ ہوتی ہے اور نہ ہیلمہولٹز کے۔ البتہ ان نظریوں میں اصلاح کی کوشش کی گئی ہے، بلکہ بعض لوگوں نے دونوں کو ملا کر ان کے نقائص کو دور کرنا چاہا۔ لیکن یہ اصلاحات اس قابل نہیں ہیں کہ اُن کو یہاں بیان کیا جائے۔ ہاں ایک بات اس ضمن میں ضرور صاف ہوگئی ہے، کہ قدیم مصنفین کی یہ غلطی تھی کہ وہ صرف شبکیہ کے اعمال پر نظر کرتے تھے۔ حالانکہ اس کی شہادت رفتہ رفتہ جمع ہوتی جارہی ہے کہ وجود حس کے لئے جس عضوی تغیر کی ضرورت ہے اُس، کے مکمل ہونے سے پہلے، اس میں ایک اور نہایت ہی پیچیدہ قسم کا عمل ہوتا ہے۔ البتہ ہنوز ہم اس عمل کی نوعیت سے کلیتہً لاعلم ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یہ عمل مختلف مدارج میں، دماغ اور ریڑھ کے نظام کی مختلف عصبی سطوح میں واقع ہوتا ہے۔ اور یہ بات بالکل سمجھ میں آجاتی ہے کہ جو ہیجانات خارجی طور پر عصبی اجزا کو متاثر کرتے ہیں، ان افعال کو مرکزی اجزا سے زیادہ تعلق ہوتا ہے۔ لیکن فی الحال ہم خارجی اور مرکزی واقعات کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے سے قاصر ہیں اور صرف دماغ و شبکیہ ہی کے تغیرات کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں[۱]۔

---

[۱] مارکس کی ٹکسٹ بک صفحہ ۹۹، ۱۰۰

(۶)

باب

حس صوت

۱۔ نوعیتِ مہیج

صوتی حسوں کا طبیعی مہیج ذراتِ ہوا کا تموج ہوتا ہے۔ روشنی کی طرح آوازیں بھی ہم موج کا طول سرعتِ وسعت اور پیچیدگی کی تفریق قائم کر سکتے ہیں۔ طوالت، مد صوت کا تعین کرتی ہے وسعت بلندی کا اور پیچیدگی کیفیت کا۔

۲۔ آلۂ سماعت

تشریحی تفصیلات کے لئے ہم کو پھر عضویات ہی کی درسی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ سماخِ گوش یا کان کا پردہ امواج صوت کی ٹکر سے مرتعش ہو کر بعض چھوٹی چھوٹی ہڈیوں میں حرکت پیدا کر دیتا ہے جو ارتعاشاتِ ہوا کے مطابق مرتعش ہوتی ہیں۔ اور یہ حرکات پھر ایک رطوبت سے متصادم ہو کر اس جھلی کو مرتعش کرتی ہیں، جس کو فرشی پردہ کہتے ہیں۔ اس پردے کے ارتعاشات ہی وہ قریب ترین مہیج ہیں، جس سے اس کی سطح کے بعض شعری خلایا متہیج ہو جاتے ہیں اور یہ حسی خلایا براہ راست سمعی اعصاب سے تعلق رکھتے ہیں۔

۳۔ شور اور اصواتِ موسیقی

تجربات بالذات کی حیثیت سے شور کی نوعیت اختلال، عدم تعین اور زیادہ تر بے ترتیبی کی ہوتی ہے۔ بخلاف آواز موسیقی کے کہ وہ وحدت اور یکرنگی کی خصوصیت رکھتی ہے

وہ جن ارتعاشات سے موسیقی کی آواز بنتی ہے ان کا مرتب و باقاعدہ وقفوں کے ساتھ اعادہ ہوتا ہے، اور اس لئے ان میں ایک نمایاں توقیت یا موزونی پائی جاتی ہے"، موسیقی کی اصوات اُسوقت بھی پیدا ہوتی ہیں جبکہ توقیت مرتب و باقاعدہ ہونے کے بجائے مسلسل طور پر بدلتی رہتی ہے۔ باقاعدہ ارتعاشات جو اصوات موسیقی کا باعث ہوتے ہیں۔ اگر ان کی ایک بڑی تعداد (جن میں بہ لحاظ طول موج بہت تھوڑا فرق ہو) ایک ساتھ واقع ہو تو وہ شور کی موجب ہو جاتی ہے۔ جیسا پیانو کے چند ملحق سروں کو ایک ساتھ بجانے سے ہوتا ہے۔ مگر عموماً جو مہیج شور کی حس کا باعث ہوتا ہے، وہ ایسے ارتعاشات کے سلسلہ سے پیدا ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے توقیت یا دور میں مختلف ہوتے ہیں نیز اس وقت بھی شور کی حس ہوتی ہے، جب متوالی ارتعاشات تعداد میں اس قدر کم ہوتے ہیں کہ ان سے نوا پیدا نہیں ہوسکتی۔ تاہم اصواتِ موسیقی اور شور کے مابین کوئی ایسی حد فاصل نہیں ہوتی جو قطعاً بے ربط ہو، بلکہ دو خالص و بسیط اواز موسیقی (جو ایسے ارتعاشات کے ایک سلسلہ سے پیدا ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک قریباً ایک ہی مدت رکھتا ہے) اور کرخت شور کے مابین (جس میں ارتعاشات کا کوئی سلسلہ بھی یکساں نہیں ہوتا) بہت سے درمیانی مراتب ہوتے ہیں جس سلسلہ اصوات کو موسیقی کہتے ہیں ممکن ہے اس میں بے قاعدگی پائی جاسکتی ہے۔ اور بعض کرخت ترین آوازوں میں ایک یا زائد ارتعاشات کی باقاعدہ تکرار نہایت آسانی سے محسوس ہوسکتی ہے۔

۴۔ مدصوت "ایک سیکنڈ میں کان سے متواتر ٹکرانے والے ارتعاشات کی تعداد جس قدر زیادہ ہوگی اسی قدر ہر ارتعاش کا زمانہ کم اور مدصوت بلند تر ہوگا۔ اسی لئے مدصوت کا تعین طولِ موج سے ہوتا ہے۔ نیچے سر کی موجیں طویل ہوتی ہیں، اور اونچے کی قصیر۔ پست ترین سر سے بلند ترین قابل سماعت سر تک مختلف المد اصوات موسیقی کے ہم ایک پورے سلسلہ کا باہم امتیاز کرسکتے ہیں[1]۔ اس سلسلہ میں ہر سر اپنی جگہ دو ایسے سروں کے درمیان رکھتا

[1] فوسٹر کی "ٹکسٹ بک آف سائکالوجی"، کتاب سوم، باب ۶ صفحہ ۱۲۶۱

ہے جو اس سے بہ مشکل قابل امتیاز ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک اس سے کسی قدر پست ہوتا ہے اور دوسرا کسی قدر بلند۔ لہٰذا اس کی ترتیب خطی ہوتی ہے، اور اس کا موازنہ ان خاکستری رنگوں کے سلسلہ سے کیا جا سکتا ہے جو سفید و سیاہ کے درمیان واقع ہوتے ہیں۔ یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ جسطرح خاکستری رنگوںمیں ہم سفید و سیاہ رنگ کے تغیر پذیر مدارج کو ممتاز پاتے ہیں، اسیطرح مختلف المدسروں میں بھی سفید و سیاہ رنگ کے مطابق حس کی دو آخری صورتیں پائی جاتی ہیں لیکن عام طور پر اس دعوی کو قبول نہیں کیا جاتا۔

جن ارتعاشات کا اعادہ ایک سیکنڈ میں پندرہ بیس بار سے کم ہوتا ہے، وہ حس صوت پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ اسی طرح بلند سروں کے لئے بھی ایک حد ہے، جو تقریباً ۲۲۰۰۰ ارتعاشات فی ثانیہ ہے۔ موسیقی میں ان نواؤں کا نسبتہً بہت ہی کم حصہ استعمال ہوتا ہے، جو قریباً ۲۷/۶ ۱۲ ارتعاشات فی ثانیہ سے لے کر ۴۰۹۶ ارتعاشات فی ثانیہ تک ہوتا ہے۔

اختلاف مد کے تمیز کرنے کی قوت ایک خاص حد کے اندر بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ سو سے ہزار ارتعاشات فی ثانیہ تک کی نواؤں میں ایک مشاق آدمی (بشرطیکہ موافق حالات ہوں) اختلافاتِ مد کا امتیاز کرسکتا ہے جو $\frac{1}{۳۰۰}$ یا $\frac{1}{۵۰۰}$ طول موج کے اختلافات کے مطابق ہوتے ہیں۔ ایسی نوائیں جو چار ہزار ارتعاشات فی ثانیہ سے زیادہ یا چالیس ارتعاشات فی ثانیہ سے کم کی ہوتی ہیں، ان میں ایک کا دوسری سے صحت کے ساتھ امتیاز بہت کم ہو سکتا ہے۔ بلندی کی طرف تو ممکن ہے کہ سیکڑوں بلکہ ہزاروں ارتعاشات فی ثانیہ تک کے اختلافات کی شناخت نہ ہو سکے۔

۵۔ تال میل و قفے | اگر دو ایسے سر ایک ساتھ پیدا کئے جائیں، جن میں ایک کا دور ارتعاش دوسرے سے دوچند سریع ہو، تو ان دونوں حسوں کے مل کر ایک ہو جانے کا بہت زیادہ امکان ہوتا ہے۔ اور ان کو دو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ انکے اتحاد سے ایک ایسی شبیریں اور پرحس نوا پیدا ہوتی ہے جو کان کو خاص طور پر خوشگوار معلوم ہوتی ہے۔ جب یہ دونوں حسیں ایک ساتھ واقع نہیں ہوتیں تو بھی ان میں خلط ملط ہو جانے کا میلان ہوتا ہے۔

کسی ماہر موسیقی داں سے بھی اگر یہ کہا جائے کہ منہ کی سیٹی کی پیانو پر نقل کردے تو وہ اکثر ایسی نوا پیدا کرتا ہے جس کے ارتعاشات فی ثانیہ اس سے نصف یا دگنے ہوتے ہیں، یا باالفاظ دیگر جس سر کی نقل کرنی ہوتی ہے اس سے بلند یا پست سرگم کے سر وہ پیدا کرتا ہے۔ ایک خاص دلچسپ بات یہ ہے کہ کسی سر کو حافظہ میں اس سے نیچے سرگم کے ساتھ خلط ملط کر دینے کا میلان اور جب ان کو ایک ساتھ بجایا جائے تو بطور صوت واحد کے ان کا سمجھنا، یہ مدصوت کی مماثلت پر مبنی نہیں ہوتا۔ جو سر باعتبار مدصوت ایک دوسرے سے نسبتہً بہت قریب ہوتے ہیں ان میں آسانی کے ساتھ اور واضح طور پر امتیاز ہو سکتا ہے۔ جو کچھ سرگم کے متعلق کہا گیا وہ دہرے سرگم اور پنجم و دوازدہم پر بھی صادق آتا ہے۔

۶۔ مختلف المبادی اصواتِ موسیقی کی ترکیب

ہم زمان اصواتِ موسیقی میں باہم امتیاز کے لئے بالعموم توجہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اس حالت میں بالخصوص امتیاز مشکل ہو جاتا ہے جبکہ ایک صوت دوسرے کی سرگم پنجم یا دوازدہم ہو۔ ایک سر کی دوسرے سر کے مقابلہ میں اضافی شدت جس قدر زیادہ ہو اسی قدر اس کا ایک علیحدہ نوا کی حیثیت سے امتیاز آسان ہوتا ہے۔ اور جس قدر شدت کے بجائے خفت میں زیادتی ہو، اسی قدر یہ امتیاز مشکل ہوتا جاتا ہے۔ نواؤں کی ترکیب سے ایک ایسا خاص قسم کا تجربہ حاصل ہوتا ہے جس کو علیحدہ علیحدہ سروں کے محض جداگانہ تجربات کا مجموعہ نہیں کہا جا سکتا۔ حتیٰ کہ جب ترکیبی نواؤں میں امتیاز بھی ہو جاتا ہے، اس وقت بھی ان کو ایک ہی کل کے غیر منفک اجزا سمجھا جاتا ہے۔ یہ کل خود اپنا مخصوص مدصوت اور خود اپنی مخصوص شدت رکھتا ہے۔

۷۔ ضروب اور بے آہنگی

اگر دو دوشاخے ایک ساتھ بجائے جائیں، اور دونوں کی آوازوں کا مد ایک ہی نہ ہو، بلکہ ان میں ایسا تعلق ہو کہ ایک کا دورِ ارتعاش دوسرے کا ٹھیک حاصل ضرب نہ ہو، تو جس حس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے اس میں بعض نمایاں خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ ہم ایسی آواز سنتے ہیں

جو ہمارے کان کے لئے ایک مرکب موج کا نتیجہ ہوتی ہے، اور جو دو موجوں سے بنی ہوتی ہے۔ لیکن یہ آواز شدت میں یکساں نہیں ہوتی۔ کبھی زور کی ہوتی جاتی ہے اور کبھی ہلکی ہوتی جاتی ہے، یا کبھی بالکل ہی نہیں رہتی، لیکن فوراً ہی پھر بڑھتی ہے اور پھر دب جاتی ہے، اس طرح باقاعدہ وقفوں کے ساتھ بلند و پست ہوتی رہتی ہے، یہ تغیر یا تو آواز سے بالکل خاموشی کی طرف ہوتا ہے یا بلند تر آواز سے پست تر آواز کی طرف۔ اس قسم کے تغیرات شدت کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اختلافِ مد کی بنا پر دونوں آوازوں کی ارتعاشی حرکات باعتبار وقت یا زمانہ ایک دوسرے کے بالکل مطابق نہیں ہوتیں۔ چونکہ زمانہ ارتعاش یعنی وہ وقت جس میں ایک ذرہ کسی جانب حرکت کرتا اور پھر لوٹتا ہے، ایک آواز میں دوسری کی بہ نسبت کم ہوتا ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ ایک آواز کے ارتعاشات دوسری آواز کے ارتعاشات سے آگے نکل جائینگے۔ لہذا ایک وقت ایسا آئیگا کہ جب ایک آواز ایک ذرہ کو ایک جہت میں فرض کرو کہ آگے حرکت دینا چاہیگی۔ اور دوسری آواز اسی ذرہ کو دوسری طرف یعنی پیچھے لیجانا چاہیگی، تو اس کا نتیجہ لازماً یہ ہوتا ہے کہ یہ ذرہ یا تو سرے سے حرکت نہیں کرتا یا کم از کم اتنی نہیں کرتا جتنی کہ ایک ہی آواز کا دھکا لگنے سے کرتا، اور اس کا تو ذکر ہی کیا، جبکہ دونوں آوازیں ملکر اس کو ایک ہی طرف حرکت دیتی ہیں۔ غرض اس طرح ذرہ کے ارتعاشات یا تو رک جاتے ہیں۔ یا کم ہوجاتے ہیں اور ارتعاشات سے جو حس صوت پیدا ہوتی تھی، وہ یا تو بالکل نہ ہوگی یا کم ہوگی۔ ایک آواز دوسری کو کم و بیش بالکل بے اثر کردیتی ہے۔ ایک موج آواز کی بلندی دوسری کی پستی سے ملکر برابر برابر ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس دوسرے وقت دونوں دھکے ایک ہی ذرے پر ایک ہی جہت میں عمل کرینگے، جس سے اس ذرّہ کی حرکات لازماً شدید ہو جائینگی، اور آواز بڑھ جائیگی۔ اور بتدریج ایک شرط دوسری میں مروہ کر جائیگی۔ اس طرح بڑھی ہوئی شدت کے اعادوں کو ضروب کہتے ہیں۔ جب ہم آہنگ نواؤں کے ارتعاش میں بہت تھوڑا فرق ہوتا ہے، تو ضربوں کا علیحدہ علیحدہ امتیاز

ہو سکتا ہے۔ جوں جوں فرق بڑھتا جاتا ہے، ضروب جلد جلد واقع ہوتی ہیں اور ان میں اتنی وضاحت کے ساتھ امتیاز نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں ان سے پہلے تو دھنسنے یا گھسنے اور پھر گھڑگھڑانے یا گھنگھنانے کا سا اثر پیدا ہوتا ہے۔ ضربوں کی کثرت جیسی جیسی بڑھتی جاتی ہے یہ اثر کم ہوتا جاتا ہے۔ مگر اس حالت میں بھی آوازمیں ایک خاص کرختگی پیدا کرنے کی وجہ سے ضروب اپنی موجودگی کو نمایاں کرتی رہتی ہیں۔ یہ تجربہ اس وقت بھی باقی رہ سکتا ہے جبکہ ایک منٹ میں سیکڑوں ضربیں واقع ہوتی ہیں۔ لیکن جب ضروب کافی سرعت کے ساتھ واقع ہوتی ہیں تو آواز کی یہ سختی یا کرختگی موقوف ہو جاتی ہے۔ اس درجہ تک پہنچنے سے پہلے ضربوں کے کرخت اثر کی بنا پر آواز کو بے آہنگ کہا جاتا ہے۔ دوسُر جو کثرتِ ارتعاش میں ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں، ان کی پیدا کردہ ضروب کی تعداد اسی ریاضیاتی فرق کے مساوی ہوتی ہے، جو ہر ایک کے فی ثانیہ ارتعاشات کی تعداد کے مابین پایا جاتا ہے" چنانچہ وہ دو شاخے جو ۲۵۶ اور ۲۶۴، فی ثانیہ کے حساب سے مرتعش ہوتے ہوں، ان سے ایک ثانیہ میں آٹھ ضربیں پیدا ہونگی۔[1] کیونکہ قصیر موج طویل موج کو آٹھ مرتبہ اس طرح جالیتی ہے، کہ ذرات مرتعش کو مخالف سمت میں متحرک ہو کر ایک دوسرے کی قوت کو کالعدم کر دیتے ہیں۔ یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جوں جوں مرکب نواؤں کے مابین وقفہ بڑھتا جاتا ہے اسی قدر ضربیں اتنی سریع ہوتی جاتی ہیں کہ پھر وہ قابل امتیاز باقی نہیں رہتیں۔ لیکن جب وقفہ کافی طور پر بڑھ جاتا ہے تو وہ دوبارہ وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ ان کا اس وقت پھر وقوع ہوتا ہے جب وقفہ سرگم سے کچھ کم و بیش ہوتا ہے، اور پھر جب یہ دوسرے پنجم وغیرہ سے کم و بیش ہوتا ہے۔ ایسی دو نوائیں جن کے ارتعاشات ۲۰۰ اور ۳۹۶ فی ثانیہ ہوں چار ضربیں پیدا کرتی ہیں۔ نیز ۲۰۰ اور ۴۰۴ ارتعاشات کی نواؤں سے بھی چار ضربیں پیدا ہوتی ہیں۔ ضربوں کی تعداد اس فرق کے مساوی ہوتی ہے، جو بلند اور پست نوا کی

---

[1] فوسٹر کی ووٹکسٹ بک آف سائکالوجی "کتاب سوم، باب ۲ صفحہ ۱۳۶۷ و صفحہ ۱۳۶۸

تعداد ارتعاش کے اُس حاصل ضرب کے مابین ہوتا ہے، جو بلند نوا کی تعداد ارتعاش سے قریب تر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر نواؤں کی تعداد ۲۰۰ اور ۵۹۶ ہو، تو ضربوں کی تعداد ۳ × ۲۰۰ - ۵۹۶ = ۴ ہوگی۔ اس سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ سرگم وغیرہ میں کسی وقفۂ موسیقی کے خفیف انحراف سے بھی بے آہنگی کیوں پیدا ہو جاتی ہے۔

۸۔ کیفیت　اگر ایک ہی سر کو پیانو سارنگی اور قرنا پر بجایا جائے تو اس کی کیفیت بہت ہی مختلف معلوم ہوگی، اگرچہ مدصوت ایک ہی ہوتا ہے اس قسم کے اختلافات کو اختلافات کیفیت کہتے ہیں، جو پیچیدگی حس پر مبنی ہوتا ہے۔ معمولی اصواتِ موسیقی، خواہ ان کا مخرج ایک ہی ہو، تاہم وہ سادہ و بسیط نہیں ہوتیں۔ بلکہ اگر توجہ کے ساتھ ان کی تحلیل کی جائے تو متعدد جداگانہ نواؤں کے اجزا پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان میں امتیاز کی قوت ذوق موسیقی اور مشق تحلیل کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ پورے مجموعہ کا مدصوت وہی ہوتا ہے، جو تقریباً پست ترین نوا کا ہوتا ہے۔ اس کو بنیادی یا اصل نوا کہا جاتا ہے جو شروع ہی میں معلوم ہو جاتی ہے۔ اصلی نوا سے بلند تر نواؤں کو نوائے زائد کہتے ہیں۔ جو اصلی نوا سے نال میل کے وقفوں کی بنا پر الگ کی جاتی ہیں۔ ان میں عموماً شدید ترین وہ نوائیں ہوتی ہیں جو اصلی نوا کے ساتھ سب سے زیادہ مشابہ ہوتی ہیں جیسے کہ مثلاً سرگم ہے۔ اسطرح اگرچہ ان کی اضافی شدت کی بدولت ان کا پہچاننا آسان ہو جاتا ہے۔ مگر ساتھ ہی تال میل کا تعلق اس کو زیادہ دشوار کر دیتا ہے۔ ایسا شخص جس کو قدرتی طور پر موسیقی سے ذوق مناسبت ہو وہ کافی مشق کے بعد زائد نواؤں کے پہچاننے کی بہت بڑی قوت پیدا کر سکتا ہے تو مشق آدمی مصنوعی طریقوں سے کام لے سکتا ہے۔ مثلاً پہلے جزئی نوا کو دو شاخہ پر بجایا جائے اور پھر جس سُر کو تحلیل کرنا ہے اس کی طرف متوجہ ہوتے وقت اس کو ذہن میں رکھا جائے۔ اس طرح یکے بعد دیگرے متعدد نواؤں کو آزمایا جا سکتا ہے۔ جن میں سے بعض زائد نواؤں کی اجزائے ترکیبی معلوم ہونگی اور بعض نہیں۔

نسبتاً پست جزوی نواؤں کی ایک اوسط تعداد ملکر اپنے کل کو زیادہ عمدہ، زیادہ پُر اور مدصوت میں کسی قدر بلند تر کر دیتی ہے۔ بخلاف ایسی بلند نوا ہائے زائدہ کے جو کافی شدید ہوں، یہ جب کسی بڑی تعداد میں ملجاتی ہیں تو اپنے کل کو تیز و نافذ اور بعض اوقات کسی قدر کرخت نوعیت کا بنا دیتی ہیں۔ یہ کرختگی ایسی ضرورت سے پیدا ہوتی ہے جو بلند نوا ہائے زائدہ کے درمیان واقع ہوتی ہیں۔

ایک متحد المخرج سر جو جزوی نواؤں سے مرکب ہو، اس کی ترکیب مختلف المخارج سروں کی ترکیب کے مماثل ہوتی ہے، بجز اس کے کہ اصلی اور زائد نواؤں کی شدت میں بڑا فرق ہوتا ہے۔ ترکیب سے جو مجموعی تجربہ حاصل ہوتا ہے وہ اپنی ایک خاص نوعیت رکھتا ہے، اور جزئی نواؤں سے الگ الگ جو تجربات ہوتے ہیں محض ان کی میزان نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ جزوی نواؤں کے امتیاز کی صورت میں بھی یہی صادق آتا ہے۔ یعنی یہ نوائیں ایک مختص النوع مجموعہ کی اجزائے ترکیبی سمجھی جاتی ہیں۔ تحلیلی توجہ سے جب ہم زائد نواؤں کو جاننا چاہتے ہیں تو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تحلیلی توجہ سے یہ عین وقت پر پیدا ہوگئی ہیں، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو شے پہلے سے موجود تھی اسی کو جان لیا ہے۔ اسطرح موسیقی کے کسی معمولی سر کی ترکیب سے ایسی حسوں کی ایک عمدہ مثال ہاتھ آجاتی ہے جو بس محض محسوس ہی ہوتی ہیں، مگر ان کی جداگانہ خصوصیات کا کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ جب تک اور جس حد تک کہ تجربہ غیر تحلیل شدہ رہتا ہے۔ اس کی ترکیبی حسوں کا نفس حسی وجود تو ہوتا ہے، البتہ اس وجود کا وقوف نہیں ہوتا۔ یعنی حسی فرق تو پایا جاتا ہے مگر ادراکی امتیاز نہیں ہوتا۔

۹۔ حس صوت کا عام نظریہ

تشریحی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے، کہ عصب سماعت کے سرے براہ راست پردۂ گوش کے ارتعاشات سے متہیج ہوتے ہیں۔ جس طریق پر یہ پردہ عمل کرتا ہے۔ اس کا پتہ اصل طبیعی اور نفسیاتی مسلمات سے چلتا ہے۔ طبیعی لحاظ سے ہمارے سامنے ایک بڑا واقعہ ہے کہ جو تہیجات بجائے خود الگ الگ ممتاز امواج صوت کا باعث ہوتے،

وہ کانوں تک پہنچنے سے پہلے مخلوط ہوکر واحد نتیجہ یا اثر پیدا کرتے ہیں، یعنی ان سے ایک ہی موج رونما ہوتی ہے، جس کی توجیہ ریاضیاتی طور پر ان کی ترکیب سے ہوتی ہے۔ خواہ مختلف تہیجات الگ الگ مادی اشیا سے آئیں یا ایک ہی شے سے، یہ واقعہ بہرصورت صحیح رہتا ہے۔ لہذا جن ارتعاشات سے معمولی آوازیں پیدا ہوتی ہیں وہ دراصل مرکب و مخلوط ہوتے ہیں۔ اور اسی بنا پر جو صورتیں وہ اختیار کرتی ہیں، ان کو حسابی طور پر خاص خاص بسیط امواج کے ایک مرکب میں تحلیل کیا جا سکتا ہے۔ ان بسیط امواج کو رقاصی کہتے ہیں، کیونکہ ان کی صورت ایسی ہوتی ہے جیسی کہ گھڑی کے رقاص یا لنگر کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے۔ جو تہیجات ایک ساتھ ہوا کو مرتعش کرتے ہیں، گو ان سے موج صرف ایک ہی پیدا ہوتی ہے۔ تاہم آلۂ سماعت پر ان میں سے ہر تہیج علیحدہ عمل کرتا ہے اس کا پتہ اسطرح چلتا ہے کہ ہر ہر تہیج کے مقابل جو حسی تجربات ہوتے ہیں شعور اُن میں باہم امتیاز کرسکتا ہے۔ ہم ایک منفرد سر کو اس کی ترکیبی نواؤں میں تحلیل کر سکتے ہیں، اور ایسے سروں میں امتیاز کر سکتے ہیں، جو ایک ہی وقت میں مختلف مخارج سے نکلتے ہیں۔ یہیں سے حس صوت کے نظریہ کا آغاز ہوتا ہے۔ آلۂ سماعت کی ساخت ایسی ماننی پڑتی ہے کہ۔ اُن مختلف تہیجات سے جو ملکر ایک مرکب موج پیدا کرتے ہیں الگ الگ متہیج ہو سکے۔

کان کی اس تحلیلی قوت کی توجیہ کا سب سے زیادہ تشفی بخش وہ طریقہ ہے، جو ہیلمہولٹز نے تجویز کیا ہے، اور جس کو اگر سب نہیں تو اکثر لوگ اب تسلیم کرتے ہیں۔ یہ بعض طبیعی واقعات کی تمثیل پر مبنی ہے۔ اگر ایک دو شاخہ جو زائد نواؤں کے بغیر ایک بسیط نوا پیدا کرتا ہے، پیانو کے اوپر رکھدیا جائے، اور پھر کسی پردہ کو دبا کر اس کے مطابق سر نکالا جائے، تو یہ دو شاخہ بھی ساتھ ساتھ مرتعش ہوتا ہے۔ اگر اس سر سے نیچے کا سرگم بجایا جائے تو بھی دو شاخہ مرتعش رہتا ہے کیونکہ خود اس کا سر چونکہ اُس سر کا جو پیانو سے نکل رہا ہے سرگم ہے۔ اس لئے یہ اس کی زائد نوا کے طور پر اسمیں شامل رہتا ہے۔ اسی طرح اس کو ہر اُس سر کے ساتھ مرتعش کیا جا سکتا ہے جس میں خود اس کا سر بطور زائد نوا کے شامل ہو۔ یہ

دیگر سُروں سے غیر متاثر رہتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر دو شاخہ پیانو کے تاروں کے قریب بجایا جائے، تو صرف وہ تار اس کے جواب میں مرتعش ہونگے جو خاص طور پر اسی نوا کے یا کسی ایسے سُر کے مطابق ہیں جس میں کہ یہ نوا بطور ایک نوائے زائد کے شامل ہے۔ ثانی الذکر صورت میں یہ پورے طول میں نہیں ہوتے۔ بلکہ ٹکڑے ٹکڑے ہو کر مرتعش ہوتے ہیں۔ جو تار دو شاخہ کی نوا کے پست تر سُر گم کے مطابق ہوتا ہے، وہ جواباً اس طرح مرتعش ہوتا ہے کہ اس کا طول موج تار کے طول کا نصف ہوتا ہے۔ اب ہیلمہولٹز کا نظریہ یہ ہے کہ پردۂ گوش ایسی سلوٹوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک پیانو کے تاروں یا دو شاخہ کی طرح اپنی خاص نوا کے مناسب ہوتا ہے اور اس کے جواب میں مرتعش ہو جاتا ہے۔ اس طرح طبعی موج صوت بجائے خود خواہ کتنی ہی پیچیدہ و مرکب ہو لیکن پردۂ گوش میں یہ صرف ایک ہی مرکب ارتعاش نہیں بلکہ متعدد و جداگانہ ارتعاشات پیدا کرتی ہے، جن میں سے ہر ایک علٰحدہ مہیج کی حیثیت سے عصب سمعی کے سروں کو متاثر کرتا ہے۔

ہیلمہولٹز کے نظریہ کی ایسے واقعات سے تائید ہوتی ہے جو لونی نابینائی کے مماثل ہیں۔ بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے کہ صوتی تہیجات پہنچانے کا میکانکی عمل ٹھیک ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود نواؤں کی میزان کے نسبتہً بڑے یا چھوٹے حصوں کے لئے حسیت مفقود یا بہت ہی ناقص ہوتی ہے۔ بعض مثالوں میں نوائی بہرا پن سبتک کے نسبتہً بڑے حصہ تک وسیع ہو جاتا ہے، اور اس کے بہت ہی تھوڑے حصہ کی حسیت باقی رہ جاتی ہے۔ ایک طرف تو معتدل شدت کی نوا کا واضح طور پر امتیاز ہو سکتا ہے، درانحالیکہ دوسری طرف اسی سے ملحق نہایت شدید نوا کا بھی امتیاز نہیں ہوتا، جب تک ہم کان میں ایسے الگ الگ عناصر کا ایک نظام نہ فرض کریں، جن میں سے ہر ایک اپنی مخصوص نوا سے مناسبت رکھتا ہو اور جن میں سے بعض ممکن ہے کہ اپنے فرائض پورا کرنے کے ناقابل ہوں، اور باقی معمولی طور پر اپنا عمل کرتے رہتے ہوں، اس وقت تک مذکورۂ بالا واقعات کی توجیہ دشوار رہے۔ لیکن ہیلمہولٹز کا نظریہ چونکہ یہ مانتا ہے، کہ پردۂ گوش کے بعض

ریشے ممکن ہے صحیح طور پر مرتعش ہونا چھوڑ دیں اور باقی ہوتے رہیں۔ اس لئے ان واقعات کی توجیہ ہوسکتی ہے۔

(۷)

باب

ویبر وفشنر کا قانون

۱۔ اختیاری واقعات کوئی سی دو چیزوں میں موازنہ کر کے ہم ان کو ایک دوسرے کے مماثل یا غیر مماثل کہہ سکتے ہیں۔ اگر یہ مختلف الاصناف ہیں تب تو غیر مماثلت کے علاوہ کوئی اور حکم نہیں لگا سکتے مثلاً اگر سورج کی چمک کا روح کی ابدیت سے موازنہ کریں تو لامحالہ اسی نتیجہ پر پہنچیں گے۔ یا اگر روشنی کی چمک کا آواز کے بھاری پن سے موازنہ کریں، تو صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ دونوں میں شدت تو ہے لیکن ان کے مابین کوئی خاص نسبت قائم نہیں کیجا سکتی، مثلاً ہم یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ آواز کا بھاری پن روشنی کی چمک کے برابر ہے۔ برخلاف اس کے اگر ایک ہی صنف کی اشیاء کے کیفی تغیرات کا ایک ہی لحاظ سے ہم موازنہ کریں تو زیادہ یقینی طور پر حکم لگا سکتے ہیں۔ مثلاً کہہ سکتے ہیں کہ ایک آواز دوسری آواز کے برابر، اس سے کم یا زیادہ بھاری ہے۔ اس کے علاوہ غیر مماثلت کے درجات کا موازنہ کر کے بھی ہم قطعی نتائج نکال سکتے ہیں یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ آواز ج آواز ب سے اس قدر بھاری جس قدر آواز ب آواز ا سے۔ اس طریقہ سے ہم دو مختلف شدت کی آوازیں لیکر ایسے درمیانی آواز کی شدت یا بھاری پن کو ٹھیک طور سے معلوم کر سکتے ہیں۔ اس کے بعد پھر ہم اس درمیانی آواز کا اس کے دونوں انتہائی سروں ا ب ج سے اس طرح موازنہ کر سکتے ہیں کہ ا و ب کے مابین ایک آواز لیں جو بھاری پن میں سے الف

اسی قدر مختلف ہو جس قدر کہ ب سے۔ اسی طرح ب و ج کی درمیانی آوازیں لے سکتے ہیں، جو بھاری پن میں ب سے اسی قدر مختلف ہو جس قدر کہ ج سے غرض اس طرح نہایت ہلکی آواز سے نہایت بھاری آواز تک کا ایک ایسا سلسلہ بنا لیا جا سکتا ہے، جس کی ایک آواز دوسری سے اتنی ہی غیر مماثل ہو، جتنی کہ دوسری تیسری سے ہے، وقس علیٰ ہذا۔ اسی قسم کے سلسلے روشنی کی چمک اور وزن (خواہ جلد پر دباؤ پڑنے کا ہو، یا کسی چیز کے اٹھانے کا) وغیرہ کے بھی بنائے جا سکتے ہیں

اب ویبر کے قانون کا اصل اصول یہ ہے کہ حسوں میں جو غیر مماثلت پائی جاتی ہے اس کے مساوی درجات شدت تہیج کی زیادتی و کمی کے اطلاقی طور پر مطابق نہیں ہوتے۔ اگر شدت تہیج میں تدریجی اضافہ کے ایک یعنے سلسلہ کو حروف ہ۱ ہ۲ ہ۳ ہ۴ سے ظاہر کریں اور ان سے جو احساس پیدا ہوں ان کو ح۱ ح۲ ح۳ ح۴ تو ح۱ اور ح۲ کا درجۂ اختلاف ح۲ اور ح۳ کے درجۂ اختلاف کے اس وقت مساوی ہوگا جبکہ ہ۲ – ہ۱ ، ہ۳ – ہ۲ کے مساوی ہو، یا دوسرے طریق پر جو بعض اعتبارات سے زیادہ سہل ہے یوں کہو کہ ہ۲/ہ۱ = ہ۳/ہ۲ = ہ۴/ہ۳ ہو۔ عرصہ ہوا اس سلک میں (جبکہ نفسیات میں کمی یا مقداری طریقوں کے استعمال کا خیال تک نہ تھا) کہ علمائے ہیئت نے ستاروں کو ان کی چمک کے اعتبار سے مختلف اصناف میں ترتیب دیا اس سلسلہ ترتیب میں سر فہرست سب سے زیادہ چمکدار ستاروں کی صنف ہے۔ اس صنف اول و صنف دوم کے ستاروں کی اوسط چمک میں جو فرق ہے وہ اس فرق کے مساوی ہے، جو صنف دوم و سوم کی اوسط چمک میں پایا جاتا ہے، وقس علیٰ ہذا غرض طبعی روشنیوں کے مراتب شدت کا اسی زمانہ سے تعین ہو چکا ہے، اور یہ معلوم ہے، کہ ان کی حیثیت $\frac{1}{2}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{8}$ ، $\frac{1}{16}$ وغیرہ تقریباً ایک ہندسی سلسلہ کی ہے۔ یعنے ہر مہیج اپنے مہیج ماقبل کا نصف ہے ظاہر ہے کہ $\frac{1}{8} : \frac{1}{4} : \frac{1}{4}$: $\frac{1}{2}$ اور $\frac{1}{16} : \frac{1}{8} :: \frac{1}{8} : \frac{1}{4}$ اور $\frac{1}{16} : \frac{1}{8} :: \frac{1}{4} : \frac{1}{2}$ ۔

اختباری تحقیقات میں بالخصوص ان درجات یا مراتب فرق و اختلاف پر توجہ کی گئی ہے جن کا کم از کم ادراک ہو سکتا ہے۔ اطلاقی طور پر اصل مہیج کی کچھ بھی شدت ہو لیکن حس میں کوئی فرق معلوم کرنے کے لئے ضروری ہے

کہ خود اس مقدار شدت کے ایک خاص جزیا کسر کا اس پر اضافہ کیا جائے مختلف قسم کے حسوں کے لئے اس اضافہ کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔ مثلاً ہاتھ سے اٹھا کر وزن کا اندازہ کرنے کی صورت میں اور اک فرق دیا اصطلاحاً یوں کہو کہ دہلیز فرق کو عبور کرنے) سے پہلے ضروری ہے کہ اصل مہیج اور اضافہ میں ۲۹ : ۳۰ کی نسبت ہو۔

"دہلیز فرق ایک لحاظ سے بہت ہی غلط فہمی پیدا کرنیوالی اصطلاح ہے۔ کیونکہ واقعات ہمکو یہ کہنے کی اجازت نہیں دیتے کہ عبور دہلیز سے پہلے جس میں کوئی فرق نہیں ہوتا، البتہ یہ فرق نمایاں یا ممتاز نہیں ہوتا۔ لہذا دہلیز فرق کے بجائے اگر امتیاز کہا جائے تو زیادہ صحیح ہوگا۔ سفید روشنی کی چمک میں صرف اسوقت فرق کا امتیاز ہوتا ہے، جب اصل مہیج اور اس پر اضافہ میں ۱۰۰ : ۱ کی نسبت ہو یعنی اصل مہیج پر $\frac{1}{100}$ اضافہ کر دیا جائے" اگر ایک سفید سطح پر ہم دو شمعیں اس طرح رکھیں کہ کسی شے کے اس سطح پر دو سایے پڑیں، تو ان میں سے ہر شمع یا روشنی کا پیدا کیا ہوا سایہ دوسری روشنی سے منور ہوگا اور باقی سطح دونوں روشنیوں سے منور ہوگی اب اگر ایک شمع کو ہم علیحدہ کرنا شروع کریں، تو ایک وقت ایسا آئیگا کہ جو سایہ اس شمع کے باعث پڑ رہا تھا، وہ مرئی نہ رہیگا، یعنی ہم ان دو سطحوں امتیاز نہ کر سکیں گے جن میں سے ایک پر صرف قریب کی روشنی پڑ رہی ہے اور دوسری پر سطح میں قریب و بعید دونوں کی اب اگر ہم اس فاصلہ کو یاد رکھکر جہاں تک کہ اس تجربہ میں ہمیں شمع کو ہٹانا پڑا، پھر تیز روشنی کے دو لیمپوں سے بھی تجربہ کریں کہ ان میں سے ایک لیمپ کو ہٹاتے جائیں۔ یہانتک کہ اس کا پیدا کیا ہوا سایہ مرئی نہ رہے تو ہمکو معلوم ہوگا کہ لیمپ کو بھی اتنی ہی دور لیجانا پڑا جتنا کہ شمع کو پہلے تجربہ میں لیجانا پڑا تھا۔ یعنی تیز لیمپوں کی روشنی میں جو کم از کم فرق ہم معلوم کر سکتے ہیں ان کا وہی تناسب ہے جو معمولی شمعوں کا اس قسم کی اور بہت سی مثالیں پیش کیجا سکتی ہیں، جن سے اسی قسم کے نتائج حاصل ہوتے ہیں حقیقت یہ ہے، اگر ذرا احتیاط سے مشاہدہ کیا جائے تو یہ بات قطعاً ثابت ہوتی ہے،

کہ خاص وسیع حدود کے اندر روشنی کا جو کم از کم فرق بصری احساسات کے ذریعہ سے ہمکو محسوس ہو سکتا ہے، وہ مجموعی روشنی کا ہمیشہ ایک سواں حصہ ہوتا ہے۔ کوئی قابل امتیاز حس پیدا کرنے کے لئے اس کے مہیج کا اپنی شدت کی ایک خاص حد یا درجہ تک پہنچنا ضرور ہے۔ کیونکہ روشنی یا آواز اتنی خفی و موہوم ہو سکتی ہے، کہ اس کا امتیاز نہ ہو۔ اس کے عدم امتیاز کا وہ نقطہ یا حد کہ جس سے اگر ذرا آگے بڑھے، تو بس امتیاز ہو جاتا ہے اس کو "دہلیز مہیج" کہا جاتا ہے۔

۲۔ تعبیر و توجیہ　واقعات بالا کی تعبیر و توجیہ میں بہت کچھ بحث رہی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ جہاں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا، وہاں فی الحقیقت کوئی فرق ہوتا ہی نہیں۔ اس خیال کے بموجب شدت مہیج کا اضافہ اس وقت تک شدت میں زیادتی کا باعث نہیں ہوتا جبتک کہ یہ اصل مہیج کی ایک خاص جز یا کسر ہو۔ لیکن یہ حقیقت کے منافی معلوم ہوتا ہے کہ مثلاً حس ا و ب اور ب و ج میں تو تمیز نہیں ہوتی پھر بھی ا اور ج میں ہو سکتی ہے۔ اگر حس کا قابل امتیاز فرق واقعی فرق کے ہم وسعت ہوتا تو ایسا ہرگز نہ ہو سکتا۔

اگر ہمارے پاس مہیجات کا ایک سلسلہ ہو مثلاً ۲، ۲+ ۱/، ۲+ ۹/، ۲+ ۲ ۹/، ۲+ ۳ ۹/، وغیرہ تو ہمارے حس میں کوئی قابل امتیاز فرق اسی وقت ہوگا جبکہ ۲ پر اس کی اصل مقدار کی ایک خاص کسر کا اضافہ کیا جائے جو فرض کرو کہ ۱/۵ ہے۔ یعنی ہمکو فرق ایسے وقت محسوس ہوگا جبکہ ہم ۲ + ۲ ۱/۲ پر پہنچ جائیں۔ اب فرض کرو کہ ہم ۲ سے شروع نہیں کرتے بلکہ ۲ + ۲ و سے شروع کرتے ہیں۔ اسمیں تدریجاً اضافہ کرنے سے فرق اسی وقت معلوم ہوگا جب ہم ۲ + ۱/۵ ۲ پر نہیں بلکہ ۲ + ۲ و + ۱/۵ (۲ + ۲ و) پر پہنچ جائیں۔ جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو اضافے قابل امتیاز فرق پیدا نہیں کرتے وہ ایک غیر ممتاز اور تحت الشعوری فرق ضرور پیدا کرتے ہونگے۔ فرض کرو کہ دو حس ر ۱ اور ر ۲ ہیں جن میں ایک دوسرے میں باہم تمیز نہیں ہو سکتی اگرچہ مہیج ل جو ر ۱ حس کو پیدا کرتا ہے مہیج ل ۲ سے بڑا ہے جو ر ۲ کو پیدا کرتا ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ چونکہ حس میں کسی فرق کی تمیز نہیں ہوتی اس لئے کوئی فرق سرے سے ہی نہیں تو یہ ایک مہمل نتیجہ

ہوگا کیونکہ مہیج کو اور بڑھا کر م۳ کر دینے سے ہم کو حس س۳ حاصل ہوتا ہے، جو س۱ سے قابل امتیاز ہے لیکن س۲ سے نہیں۔ اب ظاہر ہے کہ اگر س۱ و س۲ میں کوئی فرق نہیں اور نہ س۲ اور س۳ میں کوئی فرق ہے تو س۱ و س۳ میں لازماً کوئی فرق نہ ہوگا۔ یہ کہنا محض بیہودہ ہے کہ مہیج کے اضافہ سے عصبی ہیجان میں تو اضافہ ہو سکتا ہے لیکن اس کے ساتھ حس میں اضافہ نہیں ہوتا، کیونکہ ہیجان عصبی کا اضافہ اگر ہ۱ اور ہ۲ میں کوئی فرق پیدا نہیں کرتا اور نہ ہ۲ اور ہ۳ میں کوئی فرق پیدا کرتا ہے تو ہ۱ اور ہ۳ میں بھی یہ کوئی فرق پیدا نہ کرسکیگا۔ اگر ہ۱ اور ہ۲ کا اور ہ۲ اور ہ۳ کا عین ہے تو ہ۱ کو لازماً ہ۳ کا عین ہونا چاہئے۔ اگر ایک ایک تنکا کرکے ہم کسی شخص کے بوجھ میں اضافہ کرتے جائیں تو جب ان تنکوں کی مقدار کافی ہو جائیگی تو اس کو یقیناً حس ہوگا کہ پہلے سے وزن بڑھ گیا ہے لیکن اس تدریجی اضافہ کے سارے عمل میں صرف ایک تنکے کے اضافہ سے اس کو کسی وقت بھی یہ تمیز نہ ہوگی کہ اب بوجھ کا وزن اس تنکے سے پہلے والے بوجھ سے بڑھ گیا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ہر تنکا یکے بعد دیگرے ایک ناقابل امتیاز فرق پیدا کرتا جاتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ جب ان کی مقدار کافی ہو جاتی ہے تو فرق محسوس ہونے لگتا ہے۔

فشنر قانون ویبر کی توجیہ کرتے ہوئے اس مذکورۂ بالا نکتہ کو تسلیم کرتا ہے ان کا یہ خیال صحیح ہے کہ مہیج کے تغیر سے حس میں بھی یقیناً تغیر ہوتا ہے، خواہ ہم کو اس تغیر کا ادراک نہ بھی ہو۔ ادراک اسوقت ہوتا ہے جب تغیر ایک خاص حد سے تجاوز کر جاتا ہے۔ یہاں تک ہم فشنر کے ساتھ ہیں۔ لیکن اس کا یہ بھی خیال ہے کہ محسوس فرق پیدا کرنے کے لئے شدت حس میں جس اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے، وہ اضافی نہیں بلکہ اطلاقی ہوتا ہے، بایں طور کہ مہیج کے تغیرات ہندسی سلسلہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور اس کے مقابل کے تغیرات حس حسابی سلسلہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انفعالی دباؤ یا فشار سے وزن کا اندازہ کرتے ہیں اگر ہم ایک اونس سے شروع کریں تو قبل اس کے کہ کسی قسم کا فرق محسوس ہو اسی ایک اونس پر اس کا تہائی اونس اور زیادہ کرنا ہوگا۔ اگر ابتدائی وزن ایک پاونڈ ہو تو اسکا تہائی اضافہ کرنا ہوگا۔ دونوں حالتوں میں فشنر کے نزدیک حس فشار کی شدت

میں جو زیادتی ہوگی وہ اضافی طور پر نہیں، بلکہ اطلاقی طور پر ایک ہی ہوگی اس خیال پر سخت اعتراضات ہوئے ہیں۔ مقدار شدت کی انوکھی نوعیت کی وجہ سے اس خیال کی جانچ کرنا بھی مشکل ہے۔ کیونکہ مقدار شدت ناقابل تقسیم ہوتی ہے مثلاً۔ ایک بھاری آواز سے ہم ایک ہلکی آواز کو منہا کر کے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس قدر بھاری پن باقی بچا ہے۔ لہذا ان صورتوں میں فشنر کے اس دعویٰ کی ہم براہ راست جانچ نہیں کر سکتے اور حسوں میں جو غیر مماثلت ہوتی ہے وہ ان کے محض حسابی فرق کے تناسب سے ہوتی ہے یعنی اگر ایک حس سے دوسرے احساس کی منہائی ہو تو حاصل تفریق سے دعوی کی صحت و عدم صحت کی جانچ ہو سکتی۔

لیکن قانون ویبر کی دوسری ایسی مثالیں بھی ہیں جن میں یہ دقت واقع نہیں ہوتی۔ یہ قانون مدید و شدید دونوں مقداروں پر صادق آتا ہے اور نیز اعداد پر بھی اگر ہم دو انچ لمبے خط کا تین انچ لمبے خط سے موازنہ کریں اور چھ انچ کے خط کا سات انچ کے خط سے تو فشنر کے قول کے مطابق دو انچ اور تین انچ کے خط میں جو غیر مماثلت یا فرق ہے اس کا درجہ چھ انچ اور سات انچ کے خط کی غیر مماثلت کے برابر ہونا چاہئے مطلق یا حسابی فرق دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے یعنی ایک انچ کا۔ یہ نفسی اور طبیعی دونو نقطۂ نظر سے صحیح ہے۔ کیونکہ اگر ہم ان خطوط کا احضار آنکھ کے سامنے یکساں حالتوں میں فرض کر لیں تو شبکیہ پر ایک انچ کا جو اثر ایک حالت میں ہوتا ہے، وہی دوسری حالت میں ہو سکتا ہے۔ انچ انچ بھر کے فاصلے صرف مسطر سے پیمائش ہی کی صورت میں مساوی نہیں ہوتے، بلکہ ان کے بصری احضارات بھی امتدادیت کے لحاظ سے قریباً برابر ہی ہوتے ہیں۔ لہذا ہم صرف طبیعی نہیں بلکہ نفسی مقداروں سے بھی بحث کر رہے ہیں۔ لیکن باوجود اس امر کے کہ ۳ - ۲ = ۱ اور ۷ - ۶ = ۱ پھر بھی دو انچ اور تین انچ کے خطوط میں من حیث المجموع ۷ انچ اور ۶ انچ کے خطوں سے بہت زیادہ غیر مماثلت پائی جاتی ہے۔

یہی حال غیر مماثلت کے کم از کم قابل ادراک درجات کا ہے۔ اگر ایک چھ انچ کے خط کی لمبائی ہم کو ایک خاص مقدار تک بڑھانی ہے تاکہ کم سے کم

جو فرق ہوسکتا ہے، وہ نمایاں ہو جائے تو دو انچ کے خط کو اسی غرض سے بڑھانے کے لئے ہم کو خود مذکورۂ بالا مقدار کا نہیں بلکہ اس کے متناسب مقدار کا اضافہ کرنا ہوگا، تاکہ بس کم سے کم فرق ہی نمایاں ہو۔ اعداد میں بھی امتدادی کی طرح اس کی مثال ملتی ہے۔ اگر میز پر ایک طرف سات پیسوں اور آٹھ پیسوں کے ڈھیر کو پاس پاس رکھا جائے اور دوسری طرف دو پیسوں اور تین پیسوں کو، تو ظاہر ہے کہ سات اور آٹھ پیسوں کے دونوں ڈھیروں میں دو اور تین پیسوں کی بہ نسبت زیادہ مماثلت ہوگی۔ پھر بھی اطلاقی فرق دونوں حالتوں میں برابر یعنی ایک ہی پیسہ کا ہے۔

یہی اصول ان مقداروں پر بھی صادق آتا ہے جن کا ہمکو براہِ راست ادراک نہیں ہوتا بلکہ جن کا ہم صرف خیال کرتے ہیں۔ اس کے تسلیم کرنے میں کسی کو بھی انکار نہ ہوگا کہ ایک کروڑ ایک اور ایک کروڑ میں اس سے بہت زیادہ مماثلت یا بہت کم فرق ہے، جتنا کہ دس اور گیارہ میں ہے۔ روزانہ کے لین دین میں بھی ہمارا عمل اسی کی شہادت دیتا ہے۔ اگر کوئی شے ہمکو سو روپیہ قیمت کی خرید کرنی ہے یا سو روپیہ کسی سے وصول کرتے ہیں تو ایک پیسہ کی کمی بیشی کی مطلق پروا نہیں ہوتی لیکن اگر دو چار آنے کا معاملہ ہے، تو ایک پیسہ کی کمی بیشی سے یہ لاپروائی نہیں برتی جاتی۔

لہٰذا اس سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ امتدادی مقداروں میں جو غیر مماثلت ہوتی ہے اس کا درجہ ان مقداروں کے اطلاقی فرق کے تو مساوی ہوتا ہے اور یہ متناسب۔

مقادیر شدت میں جیسے کہ آواز کا بھاری پن یا روشنی کی چمک ہے، ان میں صحیح معنیٰ میں کوئی حسابی فرق ہوتا ہی نہیں۔ کیونکہ ہم ایسی مقداروں کو اس طرح ان کے اجزا میں تقسیم نہیں کر سکتے کہ ہر مقدار کے لئے اس کے مساوی ایک عدد دریافت کر کے ایک میں سے دوسرے کو تفریق کر دیں۔ تاہم کوئی نہ کوئی شے حسابی فرق کے مماثل مقدار شدت میں بھی ہوسکتی ہے۔ مثلاً متحرک جسم کی سرعت شدت کی ایک مقدار ہے مگر ایسی مقدار ہے جو اُس فاصلے کے ذریعہ

ہے جس کو اس نے طے کیا ہے، اور جتنے وقت میں طے کیا ہے، ظاہر کیجا سکتی ہے لہذا ہم اس کو گویا ایک مقدار امتدادی کی طرح جمع و تفریق کے قابل خیال کر سکتے ہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ شدت حس کے متعلق بھی ہم یہی خیال یا تصور نہ کر سکیں بہر حال محض یہ امر کہ ہم مقدار شدت سے بحث کر رہے ہیں کوئی ایسا زبردست اعتراض نہیں جو اس طریق عمل کے نفس امکان سے مانع ہو۔ اس لئے اصولاً ہمکو فشنر پر کوئی اعتراض نہیں، کہ اس نے شدت مہیج کی بیشی کو شدت حس کی بیشی کے ساتھ کیوں لازم و ملزوم قرار دیا۔ لیکن اس نے یہ فرض کرنے میں بہت زیادہ جلد بازی سے کام لیا کہ غیر مماثلت کے مساوی درجات اطلاقی طور پر مساوی، فروق مقدار کو مستلزم ہوتے ہیں اس کے برعکس مقدار شدت کی تمثیل سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ غیر مماثلت کا درجہ شدت حس کے اطلاقی نہیں بلکہ اضافی فروق کے ساتھ لزوم رکھتا ہے۔ ابھی فشنر کے مسئلہ کا حل کرنا باقی ہے۔ ہنوز ہمکو اس قانون کا علم نہیں ہے، جو قوت مہیج کے اضافہ کو شدت حس میں زیادتی کے ساتھ مربوط کرتا ہے ہم عدد کے ذریعہ سے چمک اور بھاری پن کے درجات کو اس طرح ظاہر نہیں کر سکتے جس طرح کہ حرکت کی سرعت کو اس عدد سے ظاہر کر سکتے ہیں، جو کہ وقت کے مجموعۂ وحدات کو مکان کے مجموعۂ وحدات میں تقسیم کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

۳۔ مزید سوالات | یہاں ایک کسی قدر اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ اکثر یہ بات بلا کسی بحث کے تسلیم کر لی جاتی ہے کہ ایک ہی قسم کے صفات حسیہ کے مابین، جو غیر مماثلت پائی جاتی ہے، اس کے تمام کم سے کم ادراک و احساس مساوی ہوتے ہیں۔ حالانکہ یہ کسی طرح بھی بدیہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ کیونکر بدیہی ہو سکتا ہے کہ عدم مماثلت کے کم سے کم امتیاز یا ادراک کے تمام درجات مساوی طور پر قابل امتیاز ہوں، یعنی سب کا امتیاز و ادراک مساوی سہولت کے ساتھ ہو سکے حتیٰ کہ اگر سب کا امتیاز مساوی سہولت کے ساتھ ہو بھی سکتا تو بھی یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ خود مساوی ہیں بالآخر اس کا فیصلہ واقعی موازنہ ہی سے کرنا پڑیگا۔ ایک قابل قبول دلیل یہ ان کے مساوی مان لینے کے لئے یہ ہے کہ یہ بظاہر مساوی معلوم ہوتے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ قانون ویبر کی شرائط

کے اندر واقع ہیں، جو غیر مماثلت کے تمام درجات پر کلیتہً صادق آتا ہے۔

ہیج کے لئے قبل اس کے کہ وہ کوئی قابل امتیاز حس پیدا کر سکے، ایک خاص درجۂ شدت تک پہنچ جانا ضروری ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آیا اس قابل امتیاز حس کے پیدا کرنے سے قبل بھی کسی قسم کا حس مہیج پیدا کرتا ہے یا نہیں؟ قانون ویبر پر بحث کرتے ہوئے جو نتائج ہمکو حاصل ہوئے ہیں ان کی تمثیل کی بنا پر تو یہی کہہ سکتے ہیں کہ ہاں پیدا کرتا ہے۔ لیکن یہاں ہمارے سامنے مہیج وحس کے عام تعلق کی ایک مخصوص صورت ہے۔ وہ یہ کہ ایک خاص حد تک مہیج کے اضافہ سے حس تو متغیر ہوتا ہے مگر اس تغیر کا ادراک نہیں ہوتا۔ ایسے مہیج کو جو ابھی اس حد تک شدید نہیں ہے کہ کسی قسم کا بھی قابل امتیاز حس پیدا کر سکے، مذکورہ بالا اصول کے تحت میں رکھنا بالکل قدرتی ہے۔ جن حسوں کا ادراک ہمکو محض اس بنا پر نہیں ہوتا کہ ہماری توجہ کسی اور طرف ہوتی ہے۔ ان کے متعلق یہ کہنا کہ ان کا سرے سے واقعات نفسی کی حیثیت سے کوئی وجود ہی نہیں اور یہی ناقابل یقین ہے۔ لہٰذا اپنے موجودہ نقطۂ نظر کی رو سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تحت الشعوری یا خفی حسوں کے وجود کا نظریہ صحیح ہے۔

۴۔ قانون ویبر کی تحدید

قانون ویبر کا ذکر ہم نے کچھ اس طور پر کیا ہے کہ گویا اسکا عام طور سے تمام حسوں پر اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن نفس الامر میں یہ حقیقت سے بہت ہی بعید ہے۔ تجربہ سے اس قانون کی بہت سی تحدیدات دریافت ہوئی ہیں۔ شدت حس کے نہایت اعلیٰ و نہایت ادنیٰ مراتب میں بالعموم اس کی تصدیق میں ناکامی ہوتی ہے جو مختلف عوامل کی پیچیدگی کے لحاظ سے ذرا بھی تعجب انگیز نہیں ہم زیر بحث قانون کو اس حد تک تو بالکل صحیح مان سکتے ہیں، کہ حسوں میں جو عدم مماثلت ہوتی ہے، وہ ان کے اضافی فرق پر منحصر ہے لیکن اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ اضافی فرق صرف خارجی مہیج کے فرق پر مبنی ہوتا ہے۔ مختلف آلات حس کی خاص ساخت کو بھی اس میں بہت کچھ دخل ہوتا ہے۔ اور نہیں تو آنکھ اور کان میں تو ایسے حس ہوتے ہیں، جن کا مہیج اندرونی ہوتا ہے، جس کا نظر انداز کرنا مشکل ہے۔

(۸)

باب

کیف حس یا نوائے تاثر

۱۔ حسیت عامۃ

عضوی حس کے ساتھ لذت والم کا تعلق پایا جانا، ہماری حیات ذہنی کا نہایت ہی اہم وہمہ گیر واقعہ ہے۔ معمولاً یہ ہمارے تجربہ میں سرایت کیے ہوتی ہے۔ اس تجربہ کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل انتہائی توجہ کے بعد بھی پوری طرح نہیں ہو سکتی۔ ہمارے داخلی اعضار کی سطح عموماً حسی اعصاب سے مستور ہوتی ہے۔ جسم کے تمام حصوں سے بے شمار ارتسامات نظام عصبی کے مرکز تک آتے ہیں طبیعت میں کسی رنج یا خوشی، اطمینان یا پریشانی کا محسوس کرنا ان ہی تہیجات کے نتیجے اور نظام عصبی کے اس تاثر پر منحصر ہوتا ہے، جس کا باعث براہ راست عضوی حالات ہوتے ہیں۔ ہماری عضوی حسوں کی جو نوعیت یا کیفیت ہوتی ہے، اس کی بنا پر اکثر ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ آج کا دن اچھا گزریگا یا بُرا۔ حسیت عامۃ کی یہ نوائے تاثر و احساس ہی بڑی حد تک حس و ادراک اور تصور کے خاص خاص تجربات کی تاثری کیفیت یا احساسی نوا کا تعین کرتی ہے۔ عضوی افعال کی خرابی کی حالت میں ایک خوشگوار یا معمولی ناگوار بات بہت ہی زیادہ ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ یہ ایسی عام شے ہے کہ کسی لمبی چوڑی تشریح کی ضرورت نہیں۔ جو بُو اور مزہ تندرست آدمی کو خوشگوار

معلوم ہوتا ہے ۔ خوب سیر ہو کر کھانا کھا لینے کے بعد لذیذ کھانے سے بھی طبیعت پھر جاتی ہے، بلکہ اس کا خیال تک ناگوار معلوم ہونے لگتا ہے ۔ حقہ کے عادی لوگ بعض حالتوں میں حقہ کے نام سے بھاگنے لگتے ہیں۔ حمل کی وجہ سے عضوی حالات میں جو تغیر واقع ہوتا ہے، اس کی بنا پر عورت کو بعض چیزوں سے خاص رغبت اور بعض سے سخت نفرت ہو جاتی ہے ۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ عضوی حالات بلا واسطہ یا بالواسطہ سارے مرکزی نظام عصبی کو متاثر کر دیتے ہیں۔ مخصوص حسوں کے عصبی اعمال میں تعین و تحدید مقامیت زیادہ ہوتی ہے ۔ لیکن حسّیت عامہ کے تجربات ممتد یا پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ ان سے نظام عصبی میں ایک قسم کا عام رجحان اور اس کے مطابق ہم کہہ چکے ہیں کہ غور و فکر کی مدد سے عضوی حس کے اجزائے ترکیبی کا معلوم کرنا ممکن ہے جیسے کہ مثلاً وہ عضوی حس جو حرکت قلب و تنفس سے پیدا ہوتی ہے، یا سردی کی کپکپی اور گرمی کی وہ حس جس کا باعث اوعیۂ دموی کا سکڑنا اور پھیلنا ہوتا ہے ۔ لیکن ایسے موقع بھی پیش آتے ہیں جب کہ عضوی حس کو معلوم کرنے کے لئے کسی خاص کوشش کی ضرورت نہیں ہوتی، مثلاً دانت یا قولنج کے درد، جلنے یا چھلنے سے جو حس پیدا ہوتی ہے، اس کا مقابلہ خواہ کسی شے سے کیوں نہ ہو لیکن وہ توجہ کو لازماً اپنی طرف ملتفت کر لیتی ہے ۔ جب کوئی عضوی حس حسیتِ عام سے اپنے آپ کو جدا کر لیتی ہے، تو وہ قدرۃً زیادہ قوی و نمایاں ہو جاتا ہے۔ لیکن اس قسم کے تجربات لذت بخش ہونے کے بجائے مولم زیادہ ہوتے ہیں ۔
بالعموم بھوک پیاس وغیرہ کی قسم کی عضوی حالت کا رفع ہو جانا نہایت ہی خوش آیند معلوم ہوتا ہے ۔ جو عضوی تجربات اس قدر شدید ہوتے ہیں کہ عام حسیت سے جدا ہو کر، توجہ کو اپنی طرف کھینچ سکتے ہیں، انھیں کی خاص نوعیت کو عام زبان میں تکالیف یا آلام سے تعبیر کیا جاتا ہے ۔ کڑواہٹ یا ناسوافقت ناپسندیدہ ہوتی ہے، لیکن اس کو الم نہیں کہتے ۔ اس کے برعکس گرسنگی جلن اور دانت کے درد کو عام طور پر مولم کہا جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ان تجربات کی اصل اہمیت کیفیت تاثری ہی میں پنہاں ہے، اور شعور و قوفی کے لئے یہ چنداں اہم نہیں ہوتے، کیونکہ خارجی اجسام کی تمیز میں ان سے نسبتہً بہت کم مدد ملتی ہے ۔ اور

خود جسم کی حالت کا ان سے کم و بیش صرف ایک مبہم سا علم ہوتا ہے۔ جب کسی وجہ سے ہمارے زخم لگ جاتا ہے تو اس کی اصل نوعیت معلوم کرنے کے لئے خود اس کو دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ نفس تکلیف کی حس سے اس کے متعلق کوئی خاص علم نہیں ہوتا۔

یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جن حسوں کو عام محاورہ میں آلام کہا جاتا ہے انہیں محض ناخوشگواری کے علاوہ اور خصوصیات بھی پائی جاتی ہیں کیونکہ تاثری کیفیت تجریدی طور پر کہیں نہیں پائی جاتی یہ ہمیشہ کسی نہ کسی حس سے متعلق ہوتی ہے جو کم و بیش خود اپنی خصوصیت و نوعیت رکھتی ہے۔ اور اسی بنا پر عضوی لذت والم کے مختلف اقسام میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ مثلاً جلنے، چھلنے، مارے جانے، یا کسی چیز کے چبھ جانے وغیرہ کے بے شمار اقسام تکلیف ہم ایک دوسرے سے ممتاز اور ایک سمجھتے ہیں۔ لہذا معلوم ہوا کہ مختلف تکالیف یا آلام کی شدت ومشقت سے قطع نظر کر کے ان میں باہم دیگر اور امور کا بھی موازنہ کیا جا سکتا ہے۔ ان میں باہم تفاوت و توافق بڑی حد تک ایک مرکب تجربہ کے اجزائے ترکیبی کی زمانی و مکانی یا مقامی تقسیم و توزیع پر مبنی ہوتا ہے۔ مثلاً مقامی تقسیم کو چبھن یا ٹیس وغیرہ اور زمانی کو دھڑکن وغیرہ کے الفاظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ امتیازی اوصاف جن کو ہم حسِ تکلیف کے مختلف اصناف بیان کرنے میں استعمال کرتے ہیں بالعموم کسی اور قسم کی وقوفی اہمیت نہیں رکھتے۔ جہاں تک وقوفی شعور کا تعلق ہے، ان کا اصلی کام بس یہ ہے کہ ایک قسم کی تکلیف کا ہم دوسری سے امتیاز کر سکیں۔ لہذا ان کا نام لیتے وقت ہم قدرۃً ان کے ساتھ مشترک لفظ تکلیف یا درد کا استعمال کرتے ہیں، لیکن بہتر یہ ہے کہ ہم ان کو تکالیف کہنے کے بجائے حس تکالیف کہیں تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ محض ناخوشگواری کے کوئی اور شے بھی ان میں شامل ہوتی ہے۔ ان سے نہایت مماثل ایسے تجربات بھی ہو سکتے ہیں، جن میں کسی قسم کی شدید ناگواری محسوس نہیں ہوتی۔ مثلاً آگ کا خفیف سا چرکا لگ جانے کی صورت میں اس کی تکلیف کے تقریباً بالکل رفع ہو جانے کے بعد بھی اصل حس کی چبھن وغیرہ باقی رہ سکتی ہے۔ اسی طرح دانت کے درد میں، جو خاص قسم کی تپک ہوتی ہے، اس کو بعض اوقات شدت درد کے آغاز یا اس کے زائل ہو چکنے کے بعد بھی معلوم

کر سکتے ہیں بھوک معمولاً ناگوار ہوتی ہے، لیکن بعض اوقات اس کی ابتدا میں ناگواری معلوم نہیں ہوتی۔

ابتک ہم نے صرف ان خصوصیات کا حوالہ دیا ہے، جن کے ذریعہ سے ہم تکلیف کی ایک حس کو دوسری سے الگ کر سکتے ہیں۔ لیکن ان کے علاوہ ایسے دیگر اختلافات بھی پائے جاتے ہیں جن کی نہ تحلیل ممکن ہے اور نہ جن کو بیان کیا جا سکتا، اور یہ عضوی حسوں کی نوعیت انتشار یا پھیلاؤ کا نتیجہ ہے۔ وہ حرقی حس جسکو ہم تکلیف دہ یا مولم کہتے ہیں، اس کا منشا جلد کے کسی خاص حصہ کی جلن یا زخم ہو سکتا ہے، یا معدہ اور امعاء کی جھلی کی کوئی خرابی۔ لہذا تکلیف کی مخصوص نوعیت کا تعین کسی حد تک تو اس کے منشار حس کی نوعیت سے ہوتا ہے۔ لیکن مقامی ارتسام سے جو اختلال رونما ہوتا ہے وہ کم وبیش سارے نظام عصبی پر چھا جاتا ہے۔ نظام عصبی پر اس چھائے ہوئے یا منتشر اثر سے جو تجربہ ہوتا ہے، اس کی ایک خاص نوعیت ہو سکتی ہے، اس میں شک نہیں کہ جو ارتسامات سارے جسم کی متغیرہ حالت سے پیدا ہوتے ہیں، وہ لازماً مجموعی تجربہ پر ایک اہم نوعیت رکھتے ہیں۔ لیکن یہ اثرات آسانی کے ساتھ بیان میں نہیں آ سکتے۔ یہ محسوس تو ہوتے ہیں مگر ظاہر نہیں کئے جا سکتے۔

عضوی آلام ولذات کی انتہائی شدت عمل و توف کو کم سے کم کر دیتی ہے دانت نکلواتے وقت ہمارا شعور محض ایک حس یا سنسنی پر مشتمل ہوتا ہے۔ کسی شے کی طرف کوئی توجہ نہیں ہوتی، حتیٰ کہ خود اس حس کی طرف بھی ہم اپنے کو متوجہ نہیں کہہ سکتے۔ اگر کچھ توجہ ہوتی بھی ہے تو وہ بہت ہی مبہم۔ اس وقت ہم کو اس کی خصوصیات کا علم نہیں ہوتا، بلکہ ہم صرف اس کو محسوس کرتے ہیں۔ کچھ دیر کیلئے ذہن اور معروض تک کا امتیاز، کہنا چاہیئے کہ جاتا رہتا ہے۔ پھر بھی اس میں شک نہیں کہ اس تجربہ کی ایک خاص کیفیت ہوتی ہے، جس کی تحلیل وتشریح اگر اس وقت ہمارے سر پر کوئی جن سوار ہو، جو ہمارے اعمال ذہنی کا مطالعہ کر رہا ہو، تو وہی شاید کر سکے۔ خود ہم تو جب تک تجربہ ختم نہیں ہو چکتا، اس قسم کی تحلیل وتشریح کے قریب بھی نہیں جا سکتے۔ تجربہ ختم ہونے کے بعد کے البتہ خیال

کی مدد سے کچھ ممکن ہے۔

۲۔ خاص خاص حسیں ہم دیکھتے، سنتے، سونگھتے، چکھتے، چھوتے اور سردی و گرمی کی خاص حسوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ان حسوں کی کیفیت تاثری میں تین قسم کے تغیرات ہوتے ہیں۔ (۱) شدت (۲) مدت (۳) کیفیت۔

(۱) ان میں سے اکثر ادنیٰ درجہ کی شدت میں خالی از تاثر معلوم ہوتی رہیں۔ ان کو تاثری اہمیت صرف اس وقت حاصل ہوتی ہے۔ جب ان کی شدت میں اضافہ ہوتا ہے۔ البتہ ان میں سے بعض ادنیٰ درجہ کی شدت میں بھی ناگوار ہوتی ہیں لیکن جب ان کی شدت ایک خاص حد سے تجاوز کر جاتی ہے، تو یہ سب کی سب ناگوار معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اس حد تک پہنچنے سے قبل قریباً یہ سب خوشگوار ہوتی ہیں۔ مگر اس حد تک پہنچنے کے بعد جوں جوں ان کی شدت بڑھتی جاتی ہے، ناگواری میں بھی اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ امر بحث طلب ہے، کہ آیا کوئی ایسی حس بھی ہے جو تمام مدارج شدت میں ناگواری ہو۔ کیونکہ یہ ممکن معلوم ہوتا ہے، کہ جو حس بالعموم ناگواری ہوتی ہے، وہی اگر کافی طور پر کمزور کر دی جائے تو، خوشگوار ہو جاسکتی ہے۔

اس قسم کی ایک مثال مسٹر ایچ مارشل نے اپنے حسی تجربہ سے دی ہے جس کو گو بذات خود ہر شخص ناگواری خیال کریگا تاہم ایک خاص حالت میں وہ خوش آیند تھا۔ یہ تجربہ خود مارشل کے لفظوں میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ میں ریل میں سفر کر رہا تھا اور ایک سنجیدہ خیال میں ڈوبا ہوا تھا، کہ مجھے ایک عمدہ خوشبو محسوس ہوئی، اور دماغ میں واقعتہً یہ الفاظ محسوس ہوئے کہ کیسی نفیس خوشبو ہے، لیکن اس کے بعد فوراً ہی یہ خوشبو بدبو میں مبدل ہو گئی، جس کی شدت بڑھتی گئی، اور بالآخر یہ معلوم ہوا کہ ایک کھیکڑ (ایک نہایت ہی بدبودار جانور) ریل کے نیچے دب کر مر گیا اور یہ بدبو اسی سے آئی ہے

شدت اور تاثر میں جو تعلق ہے اس کے متعلق ہم یہ کلیہ مقرر کر سکتے ہیں کہ خوشگواری یا ناگواری تمام ہونے کے لئے شدتِ حس کا کم از کم ایک خاص درجہ تک پہنچنا ضروری ہے، اس درجہ کے بعد جیسی جیسی شدت بڑھتی جاتی ہے، تاثر میں

بھی ترقی ہوتی جاتی ہے، اگر حس اصلاً ناگوار ہے تو جوں جوں اس کی شدت بڑھتی جائیگی ناگواری بھی بڑھتی جائیگی، اور اگر یہ اصلاً خوشگوار ہے، تو ایک خاص حد تک شدت کی ترقی کے ساتھ ساتھ خوشگواری میں اضافہ ہوتا جائیگا، لیکن اس حد سے تجاوز کرنے کے بعد خوشگواری گھٹنے لگتی ہے یہاں تک کہ بالآخر ناگواری میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

خوشگواری سے ناگواری میں تبدیل ہونے کی یہ نوعیت ذرا مزید توضیح چاہتی ہے۔ اس نوعیت کی حس میں یہ ہوتا ہے کہ ہنوز اس کی اصلی خوشگواری قائم ہے کہ ایک ناگوار جزو داخل ہونا شروع ہو جاتا ہے، جس کی وجہ بعض اوقات تو یہ ہوتی ہے کہ اصل حس میں کوئی دوسری معلوم و متعین حس شریک ہو جاتی ہے ایک صاف شفاف روشنی جو بجائے خود خوشگوار معلوم ہوتی ہے، اتنی تیز یا شدید ہو سکتی ہے کہ اس سے آنکھ ملانا ناگوار ہو۔ لیکن اس قسم کی مثالوں کے علاوہ ایسی صورتیں بھی ہیں، جس میں اس ناگواری کا منشا معلوم کرنا بہت زیادہ دشوار ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ شیرینی کتنی ہی تیز ہو، تاہم یہ بذات خود مشکل ہی سے ناگوار ہو سکتی ہے۔ بایں ہمہ اس سے بعض اوقات سخت نفرت ہو جاتی ہے، جس کا تعلق ان عضوی حسوں سے معلوم ہوتا ہے، جو اس کے ساتھ پائی جاتی ہیں، اور جن کی تحلیل و تشریح آسان نہیں ہوتی۔

مدت پر تاثر کا انحصار دو طریقوں سے ہوتا ہے، کیونکہ حس کا عمل یا تو متواتر ہوتا ہے یا تھوڑے تھوڑے وقفہ کے بعد اس کی تکرار ہوتی ہے، اور ان دونوں حالتوں میں تاثر کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔

تواتر حس سے جو تاثری تغیرات رونما ہوتے ہیں، ان کے لئے حسب ذیل کلیہ یاد رکھنا چاہئے۔ تاثر اپنی شدت میں بڑھتے بڑھتے ایک انتہا کو پہنچ جاتا ہے اب اگر اصل حس خوشگوار ہے تو کچھ عرصہ تک یہ تاثر اپنی ایسی انتہا پر قائم رہتا ہے، اور پھر اس کی خوشگواری میں کمی شروع ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ یہ آخر کار ناگوار معلوم ہونے لگتا ہے لیکن اگر اصل حس ناگوار و ناپسندیدہ ہے، تو خوشگوار حس کے مقابلہ میں اس کی انتہائی شدت بہت دیر تک باقی رہتی ہے جس کے بعد ناگواری میں

کمی تو ہو سکتی ہے، مگر خوشگواری میں یہ کبھی تبدیل نہیں ہوتی، اور تھوڑے تھوڑے وقفوں کے بعد اس کے زیادہ شدت سے عود کرنے کا احتمال ہمیشہ باقی رہتا ہے۔

شدت کی تدریجی زیادتی سے خوشگواری کے ناگواری میں تبدیل ہونے کے متعلق جو کچھ ہم نے کہا ہے وہی اس صورت پر بھی صادق آتا ہے، جب کہ کوئی تبدیلی، کسی حس کے متواتر عرصہ تک قائم رہنے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یعنی اس صورت میں بھی خود اصل حس کے ناگوار ہونے سے پہلے بعض دیگر ناگوار قسم کے اجزا پہلو بہ پہلو داخل ہونا شروع ہوتے ہیں۔ شوخ رنگ اور شیریں مزہ کی مثالیں بعض ضروری تغیرات کے بعد مدت کے تحت میں داخل کی جا سکتی ہیں۔ ایک لڑکا جو برفی کی ڈلی کھا رہا ہے، اگر وہ ایک خاص حد سے زیادہ کھاتا جائے، تو اس کو ایسی ناپسندیدہ حسوں کا تجربہ ہونے لگتا ہے، جو صاف طور سے معدہ اور دیگر اندرونی اعضاء میں معلوم ہوتی ہیں۔ مگر نفس شیرینی اس عالت میں بھی اس کو اتنی اچھی معلوم ہوتی ہے کہ کھاتا چلا جاتا ہے لیکن اس قسم کی حسوں سے قطع نظر کر کے بھی طبیعت میں ایک قسم کی گرانی یا الجھن تو ضرور محسوس ہونے لگتی ہے، گو شیرینی اب بھی بجائے خود ایک خوشگوار شے ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ حالت کسی ایسے عضوی سبب کی بنا پر ہوتی ہے کہ جس کی ہم تاملی تحلیل سے بھی توضیح نہیں کر سکتے۔ بعض اوقات اس قسم کی ناگواری کا سبب محض تکان ہوتا ہے اگر ہم ایک شوخ رنگ زیادہ دیر تک دیکھتے رہیں تو طبیعت گھبرا جاتی ہے۔ کیونکہ اس سے دیگر مشاغل رک جاتے ہیں، پھر بھی رنگ بجائے خود خوشگوار ہی رہتا ہے۔

جس حالت میں کہ حس کی تکرار ٹھہر ٹھہر کر ہوتی ہے، وہ بڑی حد تک اس کے مماثل ہوتی ہے جس میں یہ متواتر ہوتی رہتی ہے۔ اگر تکرار بہت زیادہ دیر تک ہو تو خوشگوار حس کی خوشگواری کم ہو جاتی ہے۔ بلکہ اکثر ناگوار ہونے لگتی ہے۔ ناگوار حسوں کی ناگواری بسا اوقات تکرار سے کم ہو جاتی ہے، لیکن ایسا ہمیشہ نہیں ہوتا، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ نہ یہ ناگوار رہتی ہیں اور نہ خوشگوار، یا واقعی طور پر خوشگوار معلوم ہونے لگتی ہیں۔ ناگوار حسوں کے بربنائے تکرار خوشگوار ہو جانے کی مثال

زیتون کھانے کی عادت ہے۔

جب کسی خوشگوار حس کی خوشگواری میں تکرار سے فرق نہیں آتا، اور اس سے طبیعت کو نفرت نہیں ہوتی، یا جب کوئی ناگوار حس تکرار سے خوشگوار بن جاتی ہے، تو بعض اوقات اس کے نہ ہونے سے سخت طلب پیدا ہوتی ہے حقہ یا شراب پینے والوں یا زیتون کھانے والوں کی طلب اسی قسم کی ہوتی ہے۔ یہ اثر اسوقت خاص طور سے نمایاں ہوتا ہے، جب کہ وہ حسیں جو دراصل ناگوار تھیں تکرار سے خوشگوار ہو جاتی ہیں۔ بات یہ ہے کہ نظام عصبی ان کا عادی ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ واقع نہیں ہوتیں تو توازن میں اختلال رونما ہو جاتا ہے۔ اگر ایک شخص دن کے خاص خاص اوقات میں حقہ پینے کا عادی ہے تو اسکو انہیں اوقات میں طلب ہوگی۔ اگر وہ صبح کا عادی ہے تو اسی وقت نہ ملنے سے تکلیف ہوگی، مگر یہ وقت گزر جانے کے بعد یہ ممکن ہے کہ پھر اس کو دن بھر خواہش نہ ہو۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ بعض تجربات حس شدت کی ہر حالت میں ناگوار ہوتے ہیں۔ بعض بہت ہی ادنیٰ شدت کی حالت میں ناگوار ہو جاتے ہیں۔ اور بعض ایسے ہوتے ہیں (جیسے کہ شیرینی)، کہ وہ بذات خود یقینی طور پر کبھی ناگوار نہیں ہوتے، خواہ کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں جس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ حس کی کیفیت کو نوائے تاثر میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہم اس کی تشریح پوری طرح پر نہیں کر سکتے کہ ایک کیفیت کیوں خوشگوار معلوم ہوتی ہے اور دوسری کیوں ناگوار گزرتی ہے۔ البتہ بعض مرکب حسوں میں ہم اس تشریح کی جس قریب ترین حد تک پہنچ سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ مثلاً بے آہنگی کے بُرا معلوم ہونیکی یہ وجہ ہوتی ہے کہ اسکی ضروب آلۂ سماعت کے باقاعدہ تہیج میں خلل انداز ہوتی ہیں۔ توجہ ایک خاص موزوں طریقہ سے تہیج کی عادی ہو جاتی ہے، جس میں ان ضربوں سے خلل واقع ہو جاتا ہے ٹمٹماتی روشنی کے ناگوار معلوم ہونے کی بھی اسی سے توجیہ ہو سکتی ہے لیکن مزہ اور بُو کے متعلق ہم اس قسم کے وجوہ یہ نہیں بتا سکتے کہ ان کے فلاں مرکبات کیوں ناگوار معلوم ہوتے ہیں۔

۳۔ فاضل تہیج	یہ ظاہر ہے کہ کسی حس سے جو پسندیدگی یا ناپسندیدگی پیدا ہوتی ہے

ممکن ہے کہ وہ تمام تر خود اس کی شدت یا کیفیت پر مبنی نہ ہو۔ اگر کوئی شخص غور سے کچھ سن یا دیکھ رہا ہے اور دوسرا آدمی کان میں اگر کچھ کہنے لگے یا آہستہ سے چھو دے، تو اس وقت اس کو خلل اندازی کا جو احساس ہوتا ہے'' اس کو تیز جسمانی تکلیف کے مماثل کہا جا سکتا ہے۔ کان میں چپکے سے کچھ کہہ دینا یا جسم کو آہستہ سے چھو لینا ممکن ہے کہ بذات خود کسی طرح ناپسندیدہ نہ ہو یا پسندیدہ و ناپسندیدہ کچھ بھی نہ ہو، مگر مذکورہ بالا صورت میں اختلال رونما ہو جاتا ہے، جس کے ساتھ ایک عام ذہنی اختلال پیدا ہو کر شدید ناگواری کا باعث ہوتا ہے۔ اسی طرح جب ہم سونے کے قریب ہوں تو اچانک چونکا دینے والی آواز سے سخت تکلیف ہوتی ہے، جس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ خاص طور پر بلند ہی ہو۔ ایسی حالتوں میں حس نظام عصبی میں ایک منتشر ہیجان پیدا کر دیتی ہے جو خود اس حس کے اصلی و ذاتی تہیج پر زائد یا اضافہ ہوتا ہے۔ پروفیسر لاڈ نے اس منتشر اثر کو تہیج فاصل کے نام سے موسوم کیا ہے، اس کا وقوع محض چونک جانے وغیرہ کے استثنائی تجربات ہی تک محدود نہیں ہے، بلکہ وہ تمام حسی تجربات جو کسی نمایاں لذت والم پر مشتمل نہیں ہوتے، ان سب میں کم و بیش یہ انتشاری خصوصیت پائی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے جو عضوی حس زخم سے پیدا ہوتی ہے اور جس حس کا باعث تیز روشنی ہوتی ہے، ان دونوں میں محض درجے کا فرق ہے۔

کسی حد تک اس بیان کی تصدیق براہ راست خود اپنے نفس کے مطالعہ سے ہو سکتی ہے۔ جب نوائے احساس کافی طور پر شدید ہو، ایسی حالت میں ہم اپنے نفس کے اندر ایک منتشر جسمانی و ذہنی ہیجان اور اس کے ساتھ ہی عضوی حسوں میں ایک قسم کے تغیر کا پتہ چلا سکتے ہیں۔ نہایت سخت کڑوی چیز کھانے سے کبھی ایک جھرجھری سی معلوم ہوتی ہے۔ ریل کی تیز سیٹی سے ادراک و خیال مختل ہو جاتا ہے، اور سارے جسم پر ایک اثر محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی بہت خوش مزہ شے سے صرف کام و دہن ہی متاثر نہیں ہوتا، بلکہ آدمی گویا از سرتا پا اسکی

لے لیڈ کی Descriptive Psychology صفحہ ۱۹۹۔

ے اس سلئے الم کی حس اور حواس خمسہ کے حس کی ناگواری میں کوئی بین امتیاز نہیں ہے۔ جب غیر خوشگوار عضوی لوازم تمام فنا ہو جاتے ہیں تو الم کی حس پیدا ہو جاتی ہے۔

لذت میں ڈوب جاتا ہے۔ تھپکنے، گدگدانے یا جسم کو ملنے سے بعض اوقات جو شدید لطف یا بے لطفی محسوس ہوتی ہے۔ اس کا باعث بالذات خود لمسی حسوں کی کیفیت یا شدت نہیں بلکہ وہ فاضل تہیج ہوتا ہے، جو ان حرکات سے پیدا ہوتا ہے۔ اس سے پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ جو حسیں بذات خود پسندیدہ ہوتی ہیں ان کا ایک عام اثر کبھی ناگوار بھی ہوتا ہے، اور اس ناگواری کی پوری توجیہہ متعین و قابل بیان تجربات سے نہیں ہو سکتی ہے۔ لیکن فاضل تہیج سے عام حسیت میں تغیرات پیدا ہو جاتے ہیں، ان سے شعور کے ان دقیق و گریز پا تاثرات کی پوری طور پر توجیہہ ہو جاتی ہے۔

زیادہ تر اسی نقطہ سے ہم کو لذت والم کے مختلف احساسات کی توجیہہ کرنی پڑتی ہے۔ رنگ یا آواز کی طرح خوشگواری و ناخوشگواری ہیں تو عاماً نہیں ہوتے ان میں ہم جو فرق و امتیاز کرتے ہیں، اس کی توجیہہ بالآخر ان حسوں کے کیفی اختلافات کے حوالہ سے ہوتی ہے، جو ان کے ساتھ پائی جاتی ہیں لیکن جو اس خمسہ کی حسوں کی خوشگواری یا ناگواری میں اس قسم کی خصوصیات پائی جاتی ہیں، جن کی توجیہہ خود ان حسوں کی نوعیت سے نہیں بلکہ ان تجربات سے ہوتی ہے جو فاضل تہیج کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔

اس طریقہ سے ہم ان بظاہر کیفی اختلافات کی توجیہہ کر سکتے ہیں جو مختلف حسوں کی نوائے تاثر میں پائے جانے کے ظاہری اختلاف کی توجیہہ ہیں، حالانکہ نفس پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے میں اشتراک ہوتا ہے۔ بقول پروفیسر لاڈ کے کہ مزہ یا بو کی سادی لذت بخش یا مولم حسوں کو ہم بالکل یکساں طور پر محسوس نہیں کرتے۔ بعض پسندیدہ خوشبوؤں کو تیز کہا جاتا ہے اور بعض کو بھینی یا جان بخش سے موسوم کیا جاتا ہے۔ مثلاً سورج مکھی اور جاپانی سوسن کا مقابلہ کرو۔ تیز بو سے بعض بہت ہی ذکی الحس اشخاص بے ہوش ہو جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ بو کس قدر شدید عضوی تاثر کا باعث ہو سکتی ہے۔ خوشگوار سردی تازگی بخش ہوتی ہے۔ اور خوشگوار گرمی جان پرور۔ ماہرین موسیقی ہمیشہ سے مختلف قسم کے احساسات کو مختلف آلات موسیقی اور مختلف سروں اور رگنوں سے منسوب کرتے رہے ہیں۔

مدارج کی کمی کے ساتھ الوان پر بھی یہی صادق آتا ہے۔ تیز اور ہلکی روشنی سے لذت مساوی حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن اس لذت کی نوعیت میں فرق ہوتا ہے۔ زرد رنگ کے شیشہ یا عینک سے جو منظر رونما ہوتا ہے، اس کو کھلتے ''شگفتہ'' قرار دیتا ہے، بخلاف نیلے شیشہ کے نظارہ میں اسکو ''پژمردگی'' کا احساس ہوتا ہے۔ نوائے تاثر کے ان اختلافات کو ہم محض خوشگواری اور ناگواری کا فرق نہیں کہہ سکتے اور نہ ان اختلافات کو اُن اوصاف حسی کا کیفی فرق قرار دیا جا سکتا ہے جن پر توجہ ہوتی ہے، اور جنکو ہم پسندیدہ یا ناپسندیدہ کہتے ہیں بلکہ ان کا منشاء ہم کو نظام عصبی کے کم و بیش منتشر تہیج، اس کے عضوی نتائج اور اُن تغیرات کو قرار دینا پڑیگا، جو عام حسیت میں اس سے رونما ہوتے ہیں۔

اختباری شہادت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خوشگوار اور ناگوار حسیں بالعموم ایسے جسمانی اثرات پیدا کرتی ہیں جو ان کے خوشگوار یا ناگوار ہونے کے لحاظ سے خاص طور پر مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ جس وقت کسی شخص کو خوشگواری یا ناگواری کا تجربہ ہو رہا ہو، تو مناسب آلات کے استعمال سے اس کے اعضا کی ضخامت اور حرکات تنفس کے اختلافات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ ایک گردش کرنے والے اسطوانہ پر ایسا منحنی خط بن جاتا ہے جس سے یہ تغیرات یا اختلافات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ ضخامتِ عضو کا جو انحنا رہوتا ہے وہ بڑے اور طویل اختلافات کے علاوہ ان چھوٹے اور قصیر اختلافات کو بھی ظاہر کرتا ہے جو ضربات نبض کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ ان اختبارات سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ تمام وہ حسیں جن میں کوئی نمایاں نوائے تاثر پائی جاتی ہے ایک ایسا منتشر جسمانی یا عضوی اثر پیدا کرتی ہیں جس میں ان کے خوشگوار یا ناگوار ہونے کے لحاظ سے بہت ہی واضح فرق ہوتا ہے، تاہم یہ فرق ایسا نہیں ہوتا جس کی بنا پر ہم محض عضوی تغیرات ہی کو خوشگواری یا ناگواری کا اصل سبب سمجھیں۔

غرض اس طرح تین اجزا ایسے معلوم ہوتے ہیں، جو نوائے تاثر کی تخلیق میں عمل کرتے ہیں۔ (۱) خود حس (۲) نظام عصبی کا وہ منتشر تہیج جو اس

حس سے پیدا ہو سکتا ہے۔ اس منتشر تہیج کا اثر جسم پر، جو عام حسیت کے ان تغیرات کا نتیجہ ہوتا ہے، جو اندرونی اعضا کی متغیر حالت سے رونما ہوتے ہیں غالب یہ ہے کہ یہ تینوں اجزا باعتبار حالات مختلف تناسب کے ساتھ شریک عمل رہتے ہیں۔

۴۔ نوائے لذت اور عافیت جسم

اکثر علمائے نفسیات اس خیال کے موئد ہیں کہ جو اعمال خوشگوار حسوں کے باعث ہوتے ہیں وہ عضوی فلاح یا عافیت جسم کے لئے مفید ہوتے ہیں، اور جو ناگوار حسوں کے باعث ہوتے ہیں وہ مضر ہوتے ہیں۔ اگر زیادہ وضاحت کے ساتھ کہا جائے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خوشگوار عمل جن اعضا کو متاثر کرتا ہے اس سے ان کو اپنے وظائف کی انجام دہی میں مدد ملتی ہے، اور ناگوار عمل جس عضو کو متاثر کرتا ہے وہ اپنے مخصوص وظیفہ کو کما حقہٗ انجام نہیں دے سکتا۔ اس عام اصول کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ مجموعی حیثیت سے اور بالآخر خوشگوار تجربہ جسمانی اور عضوی عافیت کے لئے مفید ہوتا ہے۔ اگر مذکورہ بالا اصول کے یہ معنی لئے جائیں تو اس میں شک نہیں کہ ایک عام قاعدہ کی حیثیت سے یہ صحیح ہے، مگر ساتھ ہی یہ ایسا اصول ہے جس کے بہت سے مستثنیات ہیں۔ جو نسل حیوانی مضر صحت حالات سے لذت اندوز اور مفید صحت حالات سے متالم ہوتی ہو وہ یقیناً تنازع بقا میں فنا ہو جائیگی لیکن اس نوع کو تنازع بقا میں محفوظ رکھنے کے لئے بھی ضروری نہیں کہ لذت لازمی طور پر بالآخر فائدے ہی کے ساتھ جمع ہو اور الم بلا استثنا ہمیشہ مضرت کے ساتھ۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں بہت سی مضر چیزیں لذت بخش ہو سکتی ہیں، اور بہتیرے زہر خوش مزہ ہوتے ہیں۔ نشہ صحت کے لئے بہت مضر ہوتا ہے، لیکن ساتھ ہی لذت بخش بھی ہو سکتا ہے۔

اگر ہمیں اس بارے میں کوئی قاعدہ کلیہ وضع کرنا ہے، تو اس کیلئے ضروری ہے کہ جب وقت خوشگوار یا ناگوار حس واقع ہوتی ہے، صرف اسی وقت کے فوری حیاتی فعل کا لحاظ رکھیں شکر رصاص کا مزہ شیریں ہوتا ہے، جو کھاتے وقت اچھا معلوم ہوتا ہے۔ خود یہ خوشگوار مزہ اپنی جگہ پر فعل حیات کے لئے مفید ہو سکتا

ہے۔ اگرچہ جو شے اس مزہ کی باعث ہے، جب وہ خون میں داخل ہو جاتی ہے، تو سم قاتل کا عمل کرتی ہے۔ اسی طرح کڑوی دوا مزہ میں ناگوار ہوتی ہے، مگر نفس دوا کی حیثیت سے بہت ہی مفید ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کا مفید اثر ظاہر ہے کہ اس ناگوار تلخی کا نتیجہ نہیں بلکہ اپنے مابعد کے ان اثرات کا نتیجہ ہوتا ہے جنکو اصل تجربہ سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ شراب کے نشہ کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس میں خود وہ عمل جو لذت سے تعلق رکھتا ہے مرکزی نظام عصبی کو ناقص کر دیتا ہے۔ مخمور آدمی کی قابلیت فکر و عمل دونوں میں نقص واقع ہو جاتا ہے۔ مگر اس قسم کے استثنار کی بھی ایک توجیہ ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ مخمور شخص صحیح فکر کے قابل نہیں رہتا، اور نہ وہ کسی غرض و غایت کے لئے صحیح و مناسب حرکات کو اختیار کر سکتا ہے لیکن بالعموم وہ ان چیزوں کے پورا کرنے کے لئے کوئی سنجیدہ یا شدید کوشش بھی نہیں کرتا۔ اور اگر کرتا بھی ہے تو بہت ہی ناگوار معلوم ہوتی ہے۔ بخلاف اس کے خمار و مستی کے عالم میں خیالات میں جو جولانی و روانی پیدا ہو جاتی ہے، ہشیاری میں اس کا عشر عشیر بھی نہیں میسر آتا۔ مشہور بات ہے کہ شامپین پی کر آدمی نہایت دلچسپ باتیں کرنے لگتا ہے، اور ہر شخص جانتا ہے کہ ایسی حالت میں جن راویوں کا وہ اظہار کرتا ہے اور جو دلائل استعمال کرتا ہے، وہ ہشیاری کی منطق کا تحمل نہیں کر سکتے۔ جس حالت میں یہ جولانی و تنوع خیالات میں نہیں بھی ہوتا، اور کسی ایک ہی شے کو مخمور آدمی بار بار رٹے جاتا ہے، تو بھی اس کو یہ لذت حاصل ہوتی ہے کہ جس بات پر وہ زور دے رہا ہے، وہ اُس پر ایک خاص وضاحت و شدت کے ساتھ چھائی ہوتی ہے۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نشہ کی دلچسپ و پر لطف حالتوں میں انسان بعض اعلیٰ قسم کے ذہنی فرائض کی انجام وہی سے گو قاصر ہو جاتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی یہ ناگوار احساسات سے بھی مامون ہو جاتا ہے۔ اور یہ محض اس وجہ سے کہ شعور ان چیزوں کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتا۔ دوسری طرف جس قسم کی شعوری فعلیت اس وقت جاری ہوتی ہے، اسکو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، بلکہ ایک قسم کا اور زور آجاتا ہے۔ اور اسی لئے لازماً اس سے خوشی ہوتی ہے۔

اس آخری مثال میں ہم نے مرکزی نظام عصبی کے عمل کا خاص طور پر حوالہ دیا ہے۔ نفسیات کی حیثیت سے ہم کو اسی کے ساتھ خاص تعلق بھی ہے۔ لذت و الم شعوری حالتیں ہیں، اور شعور اور عصبی عمل لازم و ملزوم ہیں۔ اس لئے جس سوال سے فی الحقیقت ہم کو سروکار ہے وہ یہ ہے کہ آیا ناگوار اعمال لزوماً شعور اور اس کی متلازم عصبی فعلیت کی مزاحمت یا نقص اور خوشگوار اعمال اس کے آزاد و بلامزاحمت روانی سے وابستہ ہیں یا نہیں؟ اگر سوال کی یہ صورت ہو، تو ظاہر ہے جواب اثبات میں ہوگا۔ ناگوار حسیں اپنی شدت کے تناسب سے ذہنی عمل اور ان حرکی افعال میں مزاحمت و اختلال پیدا کرتی ہیں، جن کی تکمیل کے لئے شعوری رہبری کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ سر یا دانتوں کے درد میں کچھ سوچنا یا کوئی کام ٹھیک طور سے کرنا کس قدر دشوار ہوتا ہے، اگرچہ اس کے کرنے کی خواہش کتنی ہی کیوں نہ ہو۔ یہی نہیں کہ صرف مولم حس ہی توجہ کو منعطف کر لیتی ہے بلکہ اگر لذت بخش حس بھی اسی قدر شدید ہو تو انسان اس میں بھی فکر و عمل سے قاصر رہتا ہے۔ البتہ مولم حس میں فکر و عمل قطعی طور پر مختل و مضمحل ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر کسی حس کی تکلیف خفیف ہو اور شعور کی عام حالت بہ حیثیت مجموعی خوشگوار ہو تو ایسی صورت میں کسی ناگوار جز کی موجودگی کے باوجود ممکن ہے ذہنی فعلیت میں رکاوٹ محسوس حد تک نہ ہو لیکن اصولاً یہ تعمیم صحیح معلوم ہوتی ہے۔ ذہنی وظائف کی بلحاظ انجام دہی کے لئے خوشگوار تجربہ مفید اور ناگوار تجربہ مضر ہوتا ہے۔

۵۔ نوائے تاثر اور میلان طلب

بعض حسی لذتیں ان طلبوں کے تابع ہوتی ہیں جو پہلے سے موجود ہوتی ہیں۔ ان طلبوں میں سے بعض کا تعلق قدرتی حوائج جسمانی سے ہوتا ہے مثلاً کھانے پینے وغیرہ کی احتیاج۔ اور ان کی تشفی سے ایک قسم کی حسی لذت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح جو لوگ اپنے آپکو تمباکو یا شراب کا عادی بنا لیتے ہیں، ان کو بھی خود بخود اوقات مقررہ پر اس کی طلب ہوتی ہے اور جب یہ پوری کر دی جاتی ہے تو اس سے بھی ایک لذت پیدا ہوتی ہے، اور یہ اس لذت سے بالکل الگ ہوتی ہے جو بالذات کسی مہیج سے اس طلب و خواہش سے قطع نظر کر کے پیدا ہوتی ہے۔

ہر لذت بخش اور ہر مولم تجربہ، جس وقت کہ وہ واقع ہوتا ہے، اسوقت اس میں ایک طلبی پہلو ضرور رہوتا ہے یعنی جس قدر کوئی تجربہ خوشگوار ہوتا ہے طبیعت یہ چاہتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح اس کو باقی رکھے اور ترقی دے، یہاں تک کہ بالآخر تھک کر اس کی قوت لذت بخشی کا خاتمہ ہو جاتا ہے، یا ناگوار عناصر کا امتزاج اس پر غالب آجاتا ہے۔ اسی طرح جس قدر کوئی تجربہ ناگوار و مولم ہوتا ہے اسی قدر طبیعت کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ جسطرح ہو سکے اس کو روکے اور دفع کردے لہذا حسی سطح پر خوشگوار نوائے تاثر طلب کے مثبت یا ایجابی پہلو کے مطابق ہوتی ہے اور ناگوار نوائے تاثر طلب کے منفی یا سلبی پہلو کے مطابق ہوتی ہے۔ یعنی خوشگوار تجربہ ایسے میلان طلب پر مشتمل ہوتا ہے جس کی تشفی کے لئے تجربہ کو باقی رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ناگوار تجربہ ایسے میلان طلب پر مشتمل ہوتا ہے جس کی تشفی کے لئے تجربہ کو روک دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب تک لذت قائم رہتی ہے، طلب کی تشفی بھی جاری رہتی ہے۔ جب طبیعت آسودہ ہو جاتی ہے تو تشفی بھی ہو چکتی ہے، یعنی یہ اپنی انتہا کو پہنچ چکتی ہے اور ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن جب تک آسودگی نہیں ہوتی تجربہ کو برابر جاری رکھنے کا میلان باقی رہتا ہے۔ اگر خوش گوار حسی عمل آسودگی سے قبل روک دیا جاتا ہے یا کوئی شے اس کی راہ میں حائل ہو جاتی ہے تو طلب صرف باقی ہی نہیں رہتی ہے، بلکہ اور شدید ہو جاتی ہے، کیونکہ خوشگوار حس کو جاری رکھنے کے میلان کے ساتھ، اس ناگوار حالت کے رفع کرنے کا بھی میلان پیدا ہو جاتا ہے جو اس خوشگواری میں مخل ہو رہی ہے۔ اصل میلان طلب جس کی تشفی ہو رہی تھی، اس تشفی میں انقطاع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس حالت کی اگر تصویر دیکھنی ہو، تو کسی بچہ کے منہ سے دفعتہً اس کے دودھ کی بوتل چھین دیکھو۔ علیٰ ہذا ناگوار تجربات کی صورت میں یہ تمام باتیں الٹ جاتی ہیں۔ ناگوار تجربات کو تم کتنا ہی اچانک طور پر کیوں نہ روک دو لیکن اس سے ہمیشہ تشفی ہی ہوتی ہے، نہ کہ اضطراب و بے اطمینانی ناگوار تجربات کے بقا سے طلبی میلان میں تو ہمیشہ مزاحمت ہی ہوتی ہے کبھی تشفی نہیں ہوتی، کیونکہ ناگوار تجربہ کا وجود اصلی میلان طلب کے مخالف ہوتا ہے۔

اس بات کو بھی اچھی طرح سے ذہن نشین کرلینا چاہئیے کہ انتہائی تشفی اور عمل تشفی یا بالی

کے عمل میں فرق ہے، انتہائی تشفی صرف اس وقت حاصل ہوتی ہے جب طبیعت آسودہ ہو جاتی ہے۔ یعنی جب آدمی کو کافی طور پر لذت بخش تجربہ ہو چکتا ہے، یہانتک کہ اگر اب اور اسکو باقی رکھا جائے تو پھر لذت حاصل نہ ہوگی اسلئے لذت عمل تشفی سے حاصل ہوتی ہے، نہ کہ اس عمل کے اتمام و انتہا سے۔ اتمام تو دراصل اختتام ہوتا ہے، اور اسی لئے نوائے تاثر کا بھی اختتام ہو جاتا ہے۔

کوئی خوشگوار و پسندیدہ حسی تجربہ جب ایک بار ہو چکتا ہے، اور آئندہ کسی موقعہ پر اس کے حالات کا صرف جزوی یا ناقص اعادہ ہوتا ہے، مثلاً جس شے سے یہ تجربہ متعلق ہو، اس کا ادراک یا تصور ہو تو اس تجربہ کی طلب و خواہش پیدا ہو جاتی ہے۔ اسطرح جو تہیجات اور خواہشیں پیدا ہوتی ہیں، وہ خوشگوار اور ناگوار دونوں پہلو رکھتی ہیں۔ عموماً جب تشفی جلد ہو جاتی ہے یا اس کے ہونے کا یقین ہوتا ہے تو زیادہ تر یہ خواہشیں خوشگوار ہی ہوتی ہیں۔ لیکن جب دیر تک تشفی نہیں ہوتی، یا امید و بیم کا عالم رہتا ہے، جس میں ایک یا متعدد بار ناکامی کا سامنا ہوتا ہے، تو یہ ناگواری پیدا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جب امید تشفی نہیں بلکہ موہوم و مشکوک ہو تو بھی حسی تجربہ کم و بیش ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔

۶۔ عام نظریہ جو امور یا حالات حصول مطلوب میں ممد و معاون ہوتے ہیں ان سے لذت ملتی ہے۔ اور جو مانع و مزاحم ہوتے ہیں ان سے تکلیف پہنچتی ہے۔ یہ وسیع ترین تعمیم ہے جو لذت و الم کے حالات و شرائط کے متعلق ہم خالص نفسیاتی نقطۂ نظر سے کر سکتے ہیں۔ حسی نوائے تاثر پر، اس تعمیم کے اطلاق کے متعلق بھی اوپر والی فصل میں تذکرہ ہو چکا ہے۔ خوشگوار حسی تجربہ سے جو میلان طلب متعلق ہوتا ہے، یہ تجربہ اس کی تشفی کا ایک قطعی و لازمی جز ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جو طلب ناگوار حسی تجربہ سے متعلق ہوتی ہے اس کے لئے یہ ناگوار تجربہ ایک قطعی مزاحمت ہوتا ہے لیکن یہ حسی لذت و الم کی بہت سے بہت محض ایک مبہم توجیہ ہے۔ بلکہ اس کو اگر کسی لحاظ سے بھی توجیہ قرار دیا جا سکتا ہے تو وہ صرف ایک مفروض کی بنا پر۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ پہلے لذت ہوتی اور اس کے وجود میں آجانے کے بعد بطور اس کے نتیجہ کے، میلان طلب پیدا ہوتا ہے، تو ایسی صورت میں لذت

کی توجیہ طلب کے ذریعہ سے کرنا ایک منطقی دور ہو جاتا ہے۔ لیکن واقعہ کے لحاظ سے یہ ماننے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ نوائے تاثر اور طلب میں زمانی تقدم و تاخر ہوتا ہے بلکہ یہ شروع ہی سے ایک ساتھ معلوم ہوتی ہیں۔ شروع ہی سے لذت بخش عمل ایک ایسا عمل ہوتا ہے جو اپنے آپ کو باقی رکھنا چاہتا ہے۔

عضویاتی پہلو سے جو انتہائی شرائط یا چیزیں حسی نوائے تاثر کا باعث ہوتی ہیں، ان کے متعلق ہم کو نسبتہً زیادہ قطعی علم حاصل ہونے کی امید ہوسکتی ہے۔ لیکن اس پہلو سے لذت والم جن عصبی اعمال کو مستلزم ہوتی ہے، بحالت موجودہ ہم کو ان کا براہ راست کوئی علم نہیں ہے۔ صرف نفسیاتی معلومات کے مطابق چند مفروضات قائم کر سکتے ہیں۔

لذت والم کو طلبی میلانات سے جو عام تعلق ہوتا ہے اگر ہم اس کو عضویاتی زبان میں ظاہر کرنا چاہیں تو جس بہترین نتیجہ پر ہم پہنچ سکتے ہیں وہ شاید یہ ہوگا کہ طلب بالعموم توازن عصبی کے اختلال پر مبنی معلوم ہوتی ہے اور اس کی کامل تشفی اسی توازن کے دوبارہ قائم و درست ہونے سے ہوتی ہے۔ ناپسندیدہ مولم حالات سے نہ صرف عصبی توازن میں اختلال واقع ہوتا ہے۔ بلکہ جب تک یہ حالات باقی رہتے ہیں، ان اعمال کی راہ میں، رکاوٹ پیدا کرتے رہتے ہیں جن کے ذریعہ سے توازن عصبی پھر دوبارہ قائم ہونا چاہتا ہے۔ دوسری طرف لذت بخش حالات کا باقی رہنا عصبی توازن کے قیام میں قطعی طور پر ایک مدد و معاون جز کا کام کرتا ہے ظاہر ہے کہ اگر اس مذکورہ بالا خیال کو مان بھی لیا جائے، تو بھی ان عضویاتی اعمال کی اصلی نوعیت کے متعلق غور و فکر کرنے کی بہت کچھ گنجائش باقی رہتی ہے جو لذت والم کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اس قسم کے مقبول ترین نظریات ان متخالف تاثری کیفیات کو نظام عصبی کی اصلاح و فساد یا تعمیر و تخریب کے ساتھ وابستہ قرار دیتے ہیں۔ اس عام اصول پر مبنی توجیہات کی بہت سی شکلیں نکلتی ہیں۔ اور چونکہ ہم اُن پیچیدہ کیمیاوی اعمال کی اصلی نوعیت سے ناواقف ہیں جو عصبی تعمیر و تخریب کو مستلزم ہیں، اور نہ ہم کو یہ علم ہے کہ ان اعمال کو وظائفی فعلیت و سکون کے ساتھ کیا تعلق ہے اس لئے مزید غور و فکر کی بہت کچھ گنجائش ہے۔ سب سے سادہ طریق

تعبیر یہ ہے کہ جب عمل تخریب تعمیر سے بڑھ جاتا ہے تو تجربہ ناگوار و ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ اور جب عمل تعمیر تخریب پر غالب آجاتا ہے تو تجربہ خوشگوار و پسندیدہ ہوتا ہے لیکن اس نظریہ کی رو سے اس واقعہ کی توجیہ دشوار ہے، کہ لذتوں سے آدمی تھک جا سکتا ہے۔

ایچ آر مارشل نے ایک نظریہ قائم کیا ہے، جسمیں بہ حالت سکون (جبکہ وہ اپنے خاص وظیفہ کی انجام دہی میں مصروف نہیں ہوتے) عصبی ریشوں کی جو اصلاح و تعمیر ہوتی ہے، اس پر بہت زور دیا ہے۔ موصوف کے نزدیک لذت کا انحصار فاضل قوت کے اس ذخیرہ پر ہوتا ہے، جس کو کوئی عضو حالت سکون میں فراہم کرتا ہے۔ جس صورت میں کہ یہ محفوظ سرمایہ موجود نہیں ہوتا یا ختم ہو چکتا ہے تو وظائفی عمل کے دوران میں جب تک تعمیر و تخریب برابر رہتی ہے تجربات میں کسی قسم کا تاثر نہیں ہوتا۔ اگر تخریب تعمیر سے بڑھ جاتی ہے تو اس کے ساتھ جو تجربہ ہے وہ ناگوار ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی تائید میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے، اور مسٹر مارشل نے نہایت ہی وضاحت اور پوری قوت کے ساتھ کہا ہے۔ تھکن عموماً ناخوشگوار اور تازگی خوشگوار تجربہ کا باعث ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہاں تھکن اور تازگی سے ان خاص اعصاب کی تھکن اور تازگی مراد ہے جو اپنے قدرتی وظائف کی انجام دہی میں مصروف ہوتے ہیں۔ رات بھر کے آرام کے بعد صبح جب ہم بیدار ہوتے ہیں، تو پرندوں کا چہچہانا، معمول سے زیادہ بھلا معلوم ہوتا ہے۔ آنکھ کو سکون کے بعد ہر رنگ خوبصورت معلوم ہوتا ہے۔ رات کے وقت جسم چونکہ دن کی طرح کپڑوں سے رگڑ نہیں کھاتا، اس لئے صبح کے وقت جلد کا ملنا خاص طور سے اچھا معلوم ہوتا ہے، اسی طرح ایسے کھانے کی خوشبو میں جس کو ہم اکثر کھاتے رہے ہوں، لیکن ادھر چند دنوں سے نہ ملا ہو، خوشگوار ہی ہوتی ہے"۔ اس کے برعکس اگر کوئی خوشگوار حس بہت زیادہ دیر تک باقی رہے تو ناگوار ہونے لگتی ہے کیونکہ جمع شدہ ذخیرہ صرف ہو جاتا ہے۔ شدتِ تہیج کے ایک خاص درجہ کے لئے جس ذخیرہ کو فاضل کہا جا سکتا ہے وہ اس سے زیادہ شدت کے لئے فاضل نہیں ہوتا۔ اسی لئے جب ہم کسی مہیج کی شدت کو رفتہ رفتہ بڑھاتے ہیں تو خوشگوار تجربہ ناگواری میں تبدیل ہوتا جاتا ہے۔ اس نظریہ سے اکثر واقعات متعلقہ کی توجیہ ہو جاتی

ہے۔ لیکن اگر ہم حسی نوائے تاثر کی تمامتر توجیہ اسی سے کرنا چاہتے ہیں تو سخت دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ اور اگر اور اکی اور تصوری فعلیت کے تمام لذات و آلام کی توجیہ بھی ہم اسی کے ذریعہ سے کرنے لگیں تو میرے نزدیک ایسی دشواریوں کا سامنا ہوتا ہے جن سے ہم کسی طرح عہدہ برآ نہیں ہو سکتے فی الحال تو ہم کو صرف حس سے بحث ہے ایک صریح اعتراض نوائے تاثر کے حس کی کمیت وکیفیت دونوں پر موقوف ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ کیا وجہ ہے کہ بعض حسیں نہایت ہی خفیف یا کم شدت کی حالتیں ناخوشگوار ہوتی ہیں! اور بعض بہت زیادہ شدت کی حالتیں بھی خوشگوار ہوتی ہیں! نسبتہً تھوڑی تلخی یا ترشی کیوں ناخوشگوار ہوتی ہے۔ حالانکہ اس سے کہیں زیادہ شیرینی خوشگوار ہوتی ہے! مسٹر مارشل کا جواب یہ ہے کہ مختلف حسی اعمال کی قابلیت ذخیرہ اندوزی میں بہت فرق ہوتا ہے۔ بعض صورتوں میں اس توجیہ کے صحیح ہونے کا خاصا غالب امکان ہے۔ جب کوئی عمل زیادہ کثرت و باقاعدگی کے ساتھ واقع ہوتا ہے (مثلاً تنفس)، اور اس کی شدت میں کچھ زیادہ تغیر نہیں ہوتا، تو ایسی صورت میں ہم قوت کی کسی بڑی ذخیرہ اندوزی کی توقع نہیں کر سکتے۔ اس کے برعکس، جس حالت میں کہ مہیجات باقاعدہ نہیں ہوتے، اور ان کی شدت میں زیادہ اختلاف ہوتا ہے، تو جسم ان کا مقابلہ صرف زائد یا فاضل قوت کی پیشگی فراہمی ہی سے کر سکتا ہے۔ لیکن بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں اسی طرح کی کسی توجیہ سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً اس کی کیا وجہ ہے کہ ایک ہی شخص کو تیز پات تو ذرا سی بھی بری معلوم ہوتی ہے اور لونگ یا دارچینی کو مزے سے کھاتا ہے؟ یا گائے کا گوشت تو اچھا معلوم ہوتا ہے، اور بکری کے گوشت سے نفرت ہوتی ہے؟ اس قسم کے اختلافات کی توجیہ محض ذخیرہ اندوزی کے تفاوت سے کرنا زبردستی ہے۔

اس سے بھی زیادہ دقت فاضل ذخیرہ کے تخیل کی بنا پر پیش آتی ہے اس امر کا ہم کیونکر تعین کریں کہ فلاں قوت فاضل ہے اور فلاں فاضل نہیں ہے مسٹر مارشل یہ کہتے ہیں کہ فاضل ذخیرہ قوت سے لذت بخش ہوتا ہے، یعنی کسی مہیج کے ردِ عمل میں جو قوت استعمال ہوتی ہے، جب اس کی مقدار، اس قوت سے زیادہ ہوتی جتنی کہ یہ مہیج عادۃً چاہتا ہے تو تجربہ لذت بخش ہوتا ہے اور اس کے خلاف ہوتا ہے، یعنی جو قوت ردِ عمل میں صرف ہوتی ہے، اس کی مقدار

اس سے کم ہوتی ہے جتنی مہیج عادۃً چاہتا ہے تو "الم کا تجربہ ہوتا ہے"۔ لیکن یہ بیان بھی مبہم ہے۔ مہیج کا اثر اس کی شدت کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ لہذا سوال یہ ہے کہ۔ مارشل صاحب مہیج کا ذکر کرتے ہیں تو کیا وہ اس سے ایک ہی قسم کا مہیج اور ایک ہی درجۂ شدت مراد لیتے ہیں یا اُن کی مراد ایک ہی قسم کا مہیج اور اس کے مختلف مدارج شدت ہیں؟ اگر ان کی مراد مختلف مدارج شدت ہیں تو ظاہر ہے کہ ان کا اصول بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ جب مہیج غیر معمولی طور پر شدید ہوتا ہے تو اس کا اثر اکثر ناخوشگوار ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ جو اثر یہ پیدا کرتا ہے، وہ معمول سے زیادہ ہوتا ہے۔

دوسری طرف اگر ان کی مراد ایک ہی قسم اور ایک ہی شدت کا مہیج ہو تو اس صورت میں مارشل صاحب کے اصولِ بالا کی تصدیق کے لئے بہت ہی تھوڑے واقعات ملتے ہیں۔ کیونکہ ایسی مثالیں جن میں ایک ہی قسم و شدت کا مہیج ایک ہی شخص کے لئے کبھی باعث لذت ہو اور کبھی باعث الم نسبتہً بہت ہی کم پائی جاتی ہیں۔ اس کی بہترین مثال غالباً یہ ہے کہ جب کسی لذت بخش مہیج کو دیر تک باقی رکھا جاتا ہے تو اس کی لذت رفتہ رفتہ کم ہوتی جاتی ہے۔ اس حالت میں نہ صرف نوائے تاثر بلکہ خود تجربہ بھی ہلکا یا ماند پڑتا جاتا ہے۔ لیکن یہ قطعی طور پر کسی طرح نہیں کہا جاسکتا، کہ اس وقت بھی یہ تجربہ ماند ہی پڑتا جاتا ہے۔ جب کہ یہ قطعاً ناخوشگوار ہوتا ہے۔ ناگوار تجربات کو بہت ہی دیر تک باقی رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے، جب کہیں جا کر ان کی ناگواری میں کوئی محسوس کمی ہوتی ہے۔ اور جب تک یہ باقی رہتے ہیں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مہیج کا اثر اپنے معمول سے کم ہے۔ جب ناگواری یا الم میں کمی شروع ہوتی ہے تو مہیج کا اثر کم ہوتا ہے اور مجموعی تجربہ ماند پڑتا جاتا ہے۔ حالانکہ مارشل کے خیال کے مطابق تو اثر مہیج میں کمی کے ساتھ الم میں کمی نہیں بلکہ زیادتی محسوس ہونی چاہیئے۔ اس سے ایک اور اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ ناگواری کی شدت عموماً ناگوار تجربہ کی شدت کے متناسب معلوم ہوتی ہے۔ اب اگر مارشل صاحب کا دعویٰ صحیح ہو کہ ناگوار تہیج خوشگوار تہیج سے کم اثر پیدا کرتا ہے، تو ہر قسم کے آلام اپنی ناگواری میں اس سے بہت ہی ہلکے ہونے چاہئیں

جتنے کہ ہم واقعاً ان کو پاتے ہیں۔

ہم نے مارشل کے خیالات سے اس لئے بحث کی کہ یہ اس نظریہ کی نہایت ہی بہترین تعبیر و مثال ہیں جو لذت والم کو عصبی مادہ کے کون و فساد پر مبنی کرتا ہے۔ عمومی طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ کم از کم حسی لذت والم کی توجیہ کا ایک بڑا حصہ اس طریقہ سے ہاتھ آجاتا ہے۔ لیکن اس اصول پر مبنی کوئی ایسا نظریہ قائم نہیں کیا گیا جو کچھ نہیں، تو حس ہی کے متعلق تمام واقعات پر کامیابی کے ساتھ حاوی ہو۔ اور خاص خاص مشکلات سے تو سب ہی دو چار ہیں۔ بہر حال اس کی امید نہیں کہ محض کمی احوال شرائط واقعات کی توجیہ کے لئے کافی ہونگے۔ بلکہ عضوی ریشوں کے کیمیادی اعمال (جو آمد خون کے تعامل سے پیدا ہوتے ہیں) کی انتہائی پیچیدگی کو ملحوظ رکھ کر، تو یہی خیال ہوتا ہے کہ کمی او ر کیفی دونوں قسم کے اختلافات ہو سکتے ہیں۔ مثلاً فضلاتِ خون کا اجتماع ایک نہایت اہم جز ہو سکتا ہے۔ آرام و سکون سے اعضا میں جو ایک طرح کی تازگی پیدا ہو جاتی ہے ممکن ہے اسکی وجہ عصبی کون و فساد سے زیادہ خون سے ان فضلات کا دور ہو جانا ہو۔ نیز بعض وجوہ کی بنا پر خیال ہوتا ہے کہ عمل کون یا تعمیر دراصل اعضا کی وظائفی فعلیت کے وقت ہوتا ہے، نہ کہ سکون و آرام کے وقت۔ ساتھ ہی ہم کو یہ بھی معلوم ہے کہ اعضا کو اگر ایک عرصہ تک استعمال نہ کیا جائے تو یہ سوکھنے لگتے ہیں یا انمیں انحطاط شروع ہو جاتا ہے۔ اس امر کی طرف ہم نے صرف اس لئے اشارہ کر دیا ہے کہ علم کی موجودہ حالت میں اس قسم کے مفروضات کا قائم کرنا کسقدر ظنی اور ناپائدار ہوا ہے۔

کتاب سوم

ادراک

حصۂ اول: عمل ادراک کی عام بحث

باب (۱)

جبلّت

۱۔ تمہید

جب ہم کسی جسمی فعل یا ذہنی عمل کی نسبت کہتے ہیں، کہ یہ جبلت پر مبنی ہے، تو اس کے معنی اور جو کچھ بھی ہوں، لیکن اتنا بہرحال مقصود ہوتا ہے، کہ یہ فعل یا عمل تجربہ سے نہیں ماخوذ ہے، بلکہ ذہن یا جسم یا دونوں کی خلقی ساخت کا نتیجہ ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہے، کہ اس قسم کے تمام خلقی مواہب یا قابلیتوں کو جبلی کہنا درست نہیں، ورنہ پھر افعال اضطراری کی تمام صورتیں اسمیں داخل ہو جائینگی، اور حیوانات ونباتات کے افعال بھی اس میں شامل ہو جائینگے، مثلاً پھولوں کا کھلنا اور مرجھانا اسلئے یہاں اُن خلقی افعال کی نوعیت ہم کو زیادہ صحت کے ساتھ متعین کرنی ہے، جو لفظ جبلّت کا صحیح مصداق ہیں۔

اس غرض کے لئے ہم پہلے ایک خاص صنف کے افعال کو لیتے ہیں، جن کے جبلی ہونے پر سب کو اتفاق ہے۔ یہ افعال بمقابلہ انسان کے حیوانات میں بالتخصیص نمایاں طور پر پائے جاتے ہیں۔ جس طرح حیوانات کی ہر نوع وراثتہً ایک مخصوص جسمی ساخت رکھتی ہے، جو اس نوع کے مناسب حال ہوتی ہے، اسی طرح اس نوع

کے تمام افراد سے مشترک گا کچھ افعال بھی ایسے ظاہر ہوتے ہیں، جن کا جبلی ہونا عالمگیر طور پر مسلم ہے۔ ان ہی افعال کے وہ امتیازی خصائص ہم کو معلوم کرنا ہیں، جو اُن کو دیگر خلقی افعال سے ممتاز کرتے ہیں۔ لہذا اب ہم کو یہ دیکھنا ہے، کہ یہ خصائص دیگر افعال میں کس حد تک پائے جاتے ہیں اور کیا اس بنا پر لفظ "جبلت" کے مفہوم کو وسیع کرنا مناسب ہوگا۔ سب سے اول مثالوں کے ذریعہ ہم کو اُن حیوانی افعال کو واضح کر دینا چاہیئے، جن کا جبلی ہونا غیر متنازع فیہ ہے۔

۲۔ حیوانات کے افعال جبلی کی مثالیں

حیوانات کے جبلی افعال کی وسیع تقسیم حیات حیوانی کے مختلف وظائف کے لحاظ سے اس طرح کی جاسکتی ہے[1] کہ۔ (الف) وہ افعال جن کا تعلق حصول غذا سے ہے (ب) جن کا تعلق اپنی ذات کی حفاظت وحیانت سے ہے (ج) جن کا تعلق بقائے نسل سے ہے (د) اور جن کا تعلق علاقۂ جنسی سے ہے۔

پھر حصول غذا کا فعل بہت سے دیگر خاص خاص اعمال پر مشتمل ہو سکتا ہے۔ (۱) شکار وغیرہ کی تلاش (۲) اس کا تاک لگانا (۳) تعاقب کرنا (۴) اس پر جھپٹنا (۵) اس کا پکڑنا (۶) پکڑنے کے بعد محفوظ رکھنا۔ ان اصولی تقسیمات کے علاوہ بعض حیوانات اپنے ان اعمال کے پورا کرنے کے لئے خاص خاص طریقوں سے کام لیتے ہیں، مثلاً شکار کی ترغیب کے لئے چارا ڈالنا یا جال بنانا یا دھمکا کر شکار کو اس کی جائے پناہ سے نکالنا۔

بعض حیوانات اپنے شکار کی تلاش نہیں کرتے، بلکہ صرف تاک میں لگے رہتے ہیں، اور جب شکار سامنے آجاتا ہے تو جھپٹ کر یا محض اپنے جسم کا کوئی حصہ بڑھا کر پکڑ لیتے ہیں چھپکلی اور مینڈک، علی العموم اپنے شکار کو دیکھ پانے کے بعد بھی، اس کا تعاقب نہیں کرتے۔ لیکن اس کی حرکات وسکنات پر نظر رکھتے ہیں، اور چپکے تاک میں لگے رہتے ہیں، یہاں تک کہ جب وہ اُن کی رسائی کے اندر آجاتا ہے، تو زبان کو سر یا پاؤں بڑھا کر پکڑ لیتے ہیں، یا اچانک جھپٹ پڑتے ہیں۔

[1] یہ تقسیم جی۔ اچ سینیڈر کی کتاب پر مبنی ہے۔

تاک لگانے کے ساتھ اکثر کچھ اور ایسی حرکات بھی پائی جاتی ہیں، جو شکار سے پوشیدگی، اس کی کشش یا ترغیب اس کو جال میں پھنسانے کا کام دیتی ہیں۔ مثلاً مکڑیوں کا جالا، جال ہی کا کام دیتا ہے۔ ڈاروِن[1] کا بیان ہے، کہ ایک قسم کی بڑی مکڑی ہے، کہ جب کوئی بڑا کیڑا اس کے جال میں پھنستا ہے، تو یہ جلد جلد اس کو اپنے جالے میں چاروں طرف سے لپیٹ کر ابریشم یا کوئے کی طرح کے گھر میں مقید کر دیتی۔ پھر اسکو آزماتی ہے، اور ایک کاری زخم لگا کر اسوقت تک صبر کے ساتھ انتظار کرتی رہتی ہے جبتک کہ اس کے زہر سے یہ کیڑا ہلاک نہیں ہو جاتا۔

بعض کیکڑے اپنے شکار کا انتظار شروع کرنے سے پہلے سوار یا کسی اور مناسب چیز سے اپنے کو چھپا لیتے ہیں، تاکہ پہچانے نہ جائیں۔ شنیڈر نے اس طرح سے چھپے ہوئے ایک کیکڑے کو، جس کے جسم پر چھوٹے چھوٹے کانٹوں کے سے بال تھے اپنی جگہ سے نکالکر پانی کے ایک برتن میں رکھدیا، جس میں سوار تھی کیکڑے نے اسی سوار کا ایک چھوٹا سا گٹھا اپنی طرف بڑھا کر بائیں پنجے میں پکڑا اور داہنے سے اسکا ایک ٹکڑا توڑ لیا پھر اس کو ایک پنجہ سے اٹھا کر آہستہ آہستہ اپنی پیشانی پر لے گیا جہاں رکھ کر اس کو اسطرح ادھر اُدھر حرکت دی، کہ اس کے نوکیلے بالوں میں یہ پھنس گیا اس کے بعد ایک دوسرے گٹھے سے اسی طرح کام لیا، تاآنکہ اس کی پیشانی پیٹھ ہاتھ پاؤں وغیرہ سب پوری طرح ڈھک گئے۔

بہت سے جانور اپنے شکار کا نہایت چپکے چپکے چھپکر تعاقب کرتے ہیں بلی جس طرح چڑیوں کا شکار کرتی ہے، وہ اس طریقہ کی ایک مانوس مثال ہے۔ شنیڈر کے نزدیک کیکڑوں کا بھی یہی طریقہ ہے۔

اپنے تحفظ یا صیانت ذات کے جبلی افعال مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً دشمن سے بھاگنا، چھپنا، لڑنا، زمین کے نیچے گھر بنانا، اپنے گھر یا جائے پناہ سے نکلتے وقت خبردار رہنا، کوئی اجنبی یا نامانوس چیز مثلاً پھندا وغیرہ دیکھ کر اس کو آزمانا۔

---

[1] Vayage of the Beagle

یہاں خصوصیت کے ساتھ حیوانات کے وہ افعال قابل ذکر ہیں، جوان سے بل، بھٹ یا گھونسلے بنانے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ مثلاً چور مکڑی زمین میں ایک سوراخ بناتی ہے، جس میں داخل ہونے کے لئے ایک دروازہ ہوتا ہے اسی نوع کی چھوٹی مکڑیاں جن کو انڈوں سے نکلے ہوئے ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے، نسبتہً چھوٹے سوراخ بناتی ہیں، جن کے دروازے بھی اسی نسبت سے چھوٹے ہوتے ہیں۔ پھر جیسا جیسا یہ خود بڑھتی جاتی ہیں ویسا ہی ویسا اپنے گھر کو بھی بڑا کرتی جاتی ہیں۔ اگر کوئی دشمن دروازے کو کھولنے کی کوشش کرتا ہے، تو مکڑی اکثر اس کی اندرونی سطح کو پکڑ لیتی ہے، اور اپنی ٹانگوں کو سوراخ کی دیواروں میں اڑا کر دشمن کے داخلہ کو روکتی ہے۔ چیونٹیاں اپنے رہنے کے لئے زمین کے نیچے کم و بیش بڑے بڑے گھر بناتی ہیں۔ دو جنگلی چیونٹے درختوں کی پتیاں وغیرہ ایک ڈھیر کی صورت میں جمع کر کے اس کے اندر باقاعدہ غلام گردشوں کا سا ایک سلسلہ تیار کرتے ہیں اور بلاؤ بند بناتے ہیں لیکن سب سے زیادہ عام مثال چڑیوں کی آشیانہ سازی ہے، جو جبلی فعلیت کے بہترین مثال کا کام دے سکتی ہے۔

بقائے نسل سے متعلق حیوانات کے خلقی افعال نہایت کثیر و متنوع ہوتے ہیں۔ مناسب جگہ پر انڈے دینا، ان کی حفاظت کے مختلف انتظامات کرنا، گھونسلا بنانا، انڈوں کا سینا، انکا ایک جگہ سے دوسری جگہ حسب ضرورت منتقل کرنا، بچوں کو کھلانا، ان کو صاف رکھنا، منہ میں لے کر یا پیروں اور بازوؤں کے نیچے دبا کر بچوں یا انڈوں کا چھپانا یہ تمام افعال تحفظ نسل ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

توضیح کے لئے مناسب مقام پر انڈے دینے کی مثال کو ہم لیتے ہیں۔ اکثر کیڑوں کی بقائے نسل کا دارومدار تمام تر اسی پر ہوتا ہے، کہ وہ انڈے ایسی جگہ دیتے ہیں، جہاں بچوں کی آئندہ زندگی، ان کی غذا و حفاظت اور نشو و نما کا سامان خود فراہم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ خود ماں ان مقاصد کو پیش نظر نہیں رکھتی، کیونکہ اس کو تجربہ وغیرہ سے ان باتوں کے سیکھنے کا کبھی موقع ہی نہیں ملا ہے۔ اس کو مطلق خبر نہیں ہوتی کہ انڈے دینے کے بعد کیا ہوتا ہے، اور بچوں کی ضروریات خود اس کی ضروریات

سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ غرض ان بچوں کے مستقبل کا اہتمام ماں نہیں کرتی، بلکہ یہ کام فطرت کا ہے، جو ماں کو اپنے مقصد کا آلہ بناتی ہے۔ ایک قسم کا گبروٹا ہوتا ہے جس کے انڈے دینے کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ پہلے نر اور مادہ گوبر کے کسی ڈھیر سے، تھوڑا سا الگ کر کے، اپنی ٹانگوں سے اس کو گیند کا سا بنا تے ہیں۔ پھر ایک ان میں سے اس گیند کو آگے سے پکڑتا ہے، اور دوسرا پیچھے سے، ایک اس کو اپنی پچھلی ٹانگوں سے گھسیٹتا ہے، اور دوسرا اگلی ٹانگوں سے ڈھکیلتا جاتا ہے۔ اسی طرح اس گیند کو دونوں ملکر کسی نرم زمین تک پہنچاتے ہیں۔ یہاں یہ ایک گہرا سوراخ کھودتے ہیں۔ اس کے بعد مادہ اس گیند میں انڈا دیتی ہے پھر اس کو ڈھکیل کر سوراخ کے اندر پہنچایا جاتا ہے۔ آخری کام یہ ہوتا ہے، کہ اس سوراخ کو دونوں ملکر بند کر دیتے ہیں، اور اپنی راہ لیتے ہیں۔

ان کے علاوہ نسبتہً عام و معمولی افعال بھی ایسے پائے جاتے ہیں، جو جبلی نوعیت رکھتے ہیں، "مرغی، تیتر، بط، اور مرغابی وغیرہ کے چھوٹے بچوں کا اگر غور سے مطالعہ کیا جائے، تو بآسانی اس امر کا یقین ہوسکتا ہے، کہ ان کا دوڑنا، تیرنا غوطہ لگانا زمین کھرچنا (جو خاص طور پر غصہ یا خوف کی علامت ہے) وغیرہ افعال اس حد تک جبلی ہیں کہ پہلی ہی دفعہ اپنی ٹھیک متعین صورت میں ظاہر ہوتے ہیں[1]" اور اپنے اولیں ظہور ہی سے یہ اس قدر درست ہوتے ہیں، کہ اپنے مقصد کی انجام دہی میں تجربہ یا نقالی پر مبنی تعلیم کی احتیاج نہیں ہوتی۔ یہی حال دیکھنے اور سننے وغیرہ کے آلات حس کے استعمال کا ہے کہ اس کے سیکھنے کی حاجت نہیں ہوتی۔

۳۔ جبلت کی خالص حیاتیاتی حیثیت

احوال نفسی کو داخل کئے بغیر بھی حیوانات کی جبلی حرکات کی فی الجملہ توجیہ ممکن ہے یعنی ان کو تطابق حیات کے عام عمل کی محض خاص خاص صورتیں قرار دیا جاسکتا ہے، اور جس اصول سے علماء حیاتیات مختلف انواع نباتات و حیوانات کے ان خلقی افعال کی توجیہ کرتے ہیں، جن کی بنا پر وہ پہلے ہی سے قدرۃً اپنے افراد و انواع کی حفاظت حیات کے لئے موزوں و مطابق ہیں، اُسی

[1] لائڈ مارگن "برٹش جرنل آف سائکالوجی" جلد دوم حصہ ۳

اصول سے جبلی افعال کی بھی توجیہ کی جاسکتی ہے، مثلاً جالا بنانا اُسی طرح مکڑی کی خلقی ساخت میں داخل ہے، جس طرح وہ لعاب اسی میں خلقۃً پایا جاتا ہے، جس سے یہ جالا بناتی ہے یہ دونوں چیزیں مکڑی اور اس کی نوع کے بقائے وجود ہی کے لئے ہیں۔ ان میں سے ایک بھی ایسی نہیں، جس کو خود مکڑی نے کسی طرح اکتساباً پیدا کیا ہو۔

ڈاروِن نے ایک بڑی کیکڑے کا ذکر کیا ہے، جو ناریل کھول لیتا ہے "وہ پہلے چھلکے کے ایک ایک ریشہ کو پھاڑتا ہے، جب یہ کام پورا ہو چکتا ہے، تو پھر اپنے بھاری پنجوں کو ناریل کے آنکھ جیسے سوراخوں میں سے ایک پر مارنا شروع کرتا ہے، یہاں تک کہ اس میں ایک رخنہ بن جاتا ہے"۔ ڈاروِن کہتا ہے، کہ "یہ جبلت کی اسی طرح ایک عجیب وغریب مثال ہے، جسطرح کہ بظاہر کیکڑے اور ناریل کے درخت جیسی دو بے تعلق چیزوں کی ساخت میں باہمی تطابق کی"۔ یہاں جبلت اور تطابق ساخت میں ڈاروِن نے فرق کیا ہے لیکن یہ فرق حیاتیات کیلئے کوئی اصولی فرق نہیں ہے جسطرح کیکڑا اپنے پنجوں وغیرہ میں مذکورۂ بالا طریقہ سے ناریل کو لکالنیکی خلقی موروثیت رکھتا ہے، اسیطرح یہ ایک خاص عصبی نظام بھی رکھتا ہے، جو پنجوں ہی کی طرح اس کے جسم کا ایک حصہ ہے۔ اور چونکہ یہ نظام عصبی ایک خاص موروثی ساخت رکھتا ہے اسی لئے مناسب حالات رونما ہونے پر ایک خاص پیچیدہ سلسلۂ حرکات کو انجام دے سکتا ہے۔

اس نقطۂ نظر کی رو سے جبلت کی بنیاد نظام عصبی کے ایک ایسے مخصوص تطابق پر ہے، جو مناسب ہیجانات کی موجودگی میں خاص قسم کے جسمی حرکات پیدا کرنے کے لئے خلقۃً موزوں ہوتا ہے۔ جیسا کہ مثلاً جیمس نے لکھا ہے، کہ "بلی چوہے کا پیچھا کرتی ہے، کتے سے بھاگتی ہے، دیوار یا درخت سے گرنے سے بچتی ہے، آگ اور پانی سے احتراز کرتی ہے لیکن یہ سب اس لئے وہ نہیں کرتی، کہ موت یا زندگی اپنی ذات یا اس کی حفاظت کا وہ کوئی ادراک وشعور رکھتی ہے۔ اس لئے ان میں سے کسی خیال کو بھی غالباً اس طرح نہیں حاصل کیا ہے، کہ متعین طور پر کوئی ردعمل کر سکے۔ بلکہ اس کا فعل ہر صورت میں بالکل جداگانہ ہوتا ہے، اور صرف اس لئے ہوتا ہے، کہ وہ اس پر مضطر ہے۔ کیونکہ اُس کی خلقت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ جب وہ خاص شے جس کا نام چوہا ہے سامنے آئے تو وہ اس کا تعاقب کرے

علیٰ ہٰذا جب وہ شے دکھائی دے جس کا نام کتا ہے، تو بھاگ کھڑی ہو، یا اگر قریب ہے، تو نوچنے کھسوٹنے لگے.... غرض بڑی حد تک بلی کا نظام عصبی اس قسم کے ردِ عمل کا گویا ایک مجموعہ ہے۔"

یہی وہ صحیح نقطۂ نظر ہے، جس کی رو سے جبلی حرکات کی حیاتیاتی مقصدیت، یعنی اس امر پر بحث ہو سکتی ہے، کہ حیاتِ حیوانی کی عام غایت کی تکمیل کے لئے یہ ایسے موزوں وسائل ہیں، جن کا انجام دینا حیوانات کی انفرادی عقل سے باہر ہے۔ گبروٹے سے انڈے دینے میں جو افعال ظاہر ہوتے ہیں، وہ تدبیر فطرت کی رو سے اس کی بقائے نسل کے وسائل ہیں۔ گویا یہ افعال مخصوص طور پر اسی غرض و غایت کی خاطر بنے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ جبلی افعال ایسے بعید اغراض و مقاصد کے لئے کیوں موزوں و مطابق ہوتے ہیں، جن کا خود افراد حیوانات کو کوئی شعور نہیں، تو اس کے جواب کے لئے ہم کو اُن عام نظریات کی طرف رجوع کرنا چاہئے، جن سے مختلف نباتات و حیوانات کے تطابقی انتظامات کی علمائے حیاتیات توجیہ کرتے ہیں۔

باقی رہا یہ امر کہ یہاں خصوصیت کے ساتھ ہم نظام عصبی کے تطابقات سے بحث کر رہے ہیں تو اس سے کوئی بنیادی فرق نہیں پیدا ہوتا۔ کیونکہ انتخاب طبعی اور توارث وغیرہ کے جو اصول اس بات کی توجیہ کرتے ہیں، کہ مثلاً چڑیوں کے بازو منطقۂ اڑنے کے لئے موزوں ہیں، انھیں سے اس بات کی بھی توجیہ ہو جائیگی، کہ بلا تجربہ و مشق کے نظام عصبی میں ضروری حرکات کی تکمیل کے لئے از خود تغیر بھی پیدا ہو جا سکتے ہیں۔

اس لحاظ سے جبلت حیاتی تطابق کی مختلف صورتوں میں سے محض ایک صورت ہے، جس کی توجیہ اسی طرح ہو سکتی ہے جس طرح کہ اُن انتظامات کی جو آرکڈ وغیرہ پھولوں میں کیڑوں کے ذریعہ سے مخلوط نسل پیدا کرنے کے لئے پائے جاتے ہیں یا جس طرح کہ آنکھ کی بینائی انہضام غذا کے پیچیدہ افعال، یا خون میں آکسیجن کی فراہمی کی توجیہ کیجاتی ہے۔

پہلے مصنفین کو اسی بات پر اصرار تھا، کہ ہر نوع کے جبلی افعال اس کے تمام

لہ اصول نفسیات جلد دوم صفحہ ۳۸۴۔

افراد میں بالکل یکساں ہوتے ہیں، اور بلا کسی تغیر کے نسلاً بعد نسلٍ منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن آگے چلکر ہم کو معلوم ہوگا کہ ایسا نہیں ہے بلکہ تجربہ سے جبلی افعال میں بہت کچھ تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ مگر ساتھ ہی ہم کو خلقی تغیرات بھی ماننا پڑتے ہیں۔ نظام عصبی کی پیدایشی ساخت مختلف افراد میں اس سے زیادہ ناقابل تغیر نہیں ہوتی، جتنے کہ ان کے دیگر اعضائے جسم ہوتے ہیں۔ ہر ایک ایک عام نوعیت رکھتا ہے، تاہم اس کی ایک خاص انفرادی حیثیت بھی ہوتی ہے۔ مثلاً ایک ہی نوع کی چیونٹیاں انڈوں بچوں کی خبر گیری میں ایک ہی نوعیت کا طریق عمل اختیار کرتی ہیں، لیکن با ایں ہمہ غور سے دیکھنے والا آدمی، اس عمل میں انفرادی فروق بھی معلوم کر سکتا ہے۔ اسی طرح کے اختلافات چڑیوں کے گھونسلا بنانے میں بھی پائے جاتے ہیں۔ اور ڈارون کے نظریۂ اصل الانواع کے لئے اس طرح کا اختلاف ضروری ہے کیونکہ جبلتوں میں کسی نہ کسی حد تک اختلاف اور ان اختلافات کا وراثۃً انتقال، انتخاب طبعی کے عمل کے لئے ناگزیر ہے۔

۱ہ۔ جبلت کے لئے نفسیاتی جہت کا لزوم

ابھی اوپر ہم بیان کر چکے ہیں، کہ حیوانات کے جبلی عمل کی بعض خصوصیات کی توجیہ، تطابق حیات کے دیگر واقعات کی طرح توارث، خلقی اختلاف اور انتخاب طبعی جیسے اصول سے کی جاتی ہے۔ مگر یہ نقطۂ نظر کافی نہیں ہے، کیونکہ یہ اس فرق کو ظاہر کرنے سے قاصر ہے جو تطابق حیات کی دوسری صورتوں کے مقابلہ میں جبلت کا اصلی مابہ الامتیاز ہے۔ یہ کہہ دینا کفایت نہیں کرتا، کہ جبلت ساخت جسم کے باقی حصوں کے مقابل میں نظام عصبی کے ایک مخصوص خلقی رجحان کا نام ہے۔ اس لئے کہ اس میں اضطراری افعال بھی شامل ہو جائینگے۔

باقی علمائے حیاتیات جو نفسیاتی جہت کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں، وہ اضطراری افعال اور جبلی حرکات میں فرق کو بھی غیر ضروری خیال کرتے ہیں۔ وہ جبلت کو اضطراری افعال ہی کا ایک پیچیدہ مجموعہ قرار دیتے ہیں۔ اگر خالص حیاتیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ایسا سمجھنا بالکل قدرتی بات ہے۔ لیکن جب نفسیاتی نقطۂ نظر سے واقعات کی تحقیق کی جاتی ہے تو یہ خیال قطعاً ناقابل قبول معلوم ہوتا ہے۔ اضطراری فعل کی نوعیت اصولاً جبلی عمل سے مختلف ہوتی ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ

اضطراری حرکات کے برخلاف جبلی افعال میں فہمیدہ شعور کا عمل بھی شریک ہوتا ہے، (جس میں دلچسپی، توجہ، تجربہ سے سبق آموزی اور نتائج کے تشفی بخش یا غیر تشفی بخش ہونے کی بنا پر کردار میں تبدیلی داخل ہے۔)

اضطراری حرکات ایسے مہیج کے جواب میں واقع ہوتی ہیں، جو اکثر کسی ممیز و واضح حس کا باعث ہوتا ہے اور اس حس کی لوائے تاثر سخت ہوتی ہے۔ مگر بغیر اس قسم کی واضح حس کے بھی ان کا وقوع ہوسکتا ہے۔ مزید براں جب حس موجود ہوتی ہے تو بھی اس کو خود اضطراری فعل کا پیدا یا متاثر کرنے والا جز قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ مہیج کا ایک ضمنی یا بالواسطہ نتیجہ ہوتا ہے، جو توجہ کو اضطراری فعل اور اس کی شرائط کی طرف محض منعطف کرا دیتا ہے تاکہ اس مزید فعلیت کا باعث ہوسکے جو اضطراری قسم کی نہیں ہوتی۔ مثلاً چھینک کے ساتھ جو پریشان کن حس ہوتی ہے، وہ چھینکنے کی حرکت کو پیدا نہیں کرتی، بلکہ اس کے بعد اس قسم کے کسی فعل کا باعث ہوتی ہے، جیسے کہ اس کو روکنے کی کوشش یا سر کو ایک طرف کرلینا یا رومال کا استعمال وغیرہ۔

لیکن جبلی عمل کو حسی ارتسامات کے ساتھ جو تعلق ہوتا ہے، وہ اس سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ جبلی فعلیت کی رہنمائی تمام تر مختلف حسی ارتسامات کے پیچیدہ و تغیر پذیر مرکبات سے ہوتی ہے اور یہ فعلیت برابر ان ارتسامات کے مطابق ہوتی ہے۔ مثلاً گبریلے انڈے دیتے ہیں، بلی چوہے کا شکار کرنے میں یا اونی گیند سے کھیلنے میں، پرندے گھونسلا بناتے ہیں، مکڑی جالا تنتے ہیں، یا چیونٹی کسی بھاری چیز کو اپنے سوراخ کی طرف لیجانے میں جس طرز عمل کو اختیار کرتی ہے، اس میں صاف طور پر یہی ہوتا ہے۔ اب خود ہمارے تجربہ کو لو تو اس میں حسی ارتسامات کے پیچیدہ و تغیر پذیر مرکبات ہیں جو کہ اعمال دو صورتوں سے رہنمائی کرتے ہیں۔ اول تو یہ رہنمائی سب سے زیادہ ان افعال میں نظر آتی ہے جن میں توجہی شعور کو دخل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ اُن معمولی یا عادی اعمال میں بھی پائی جاتی ہے، جن کے لئے نظام عصبی، توجہی فعلیت کی وساطت سے پہلے ہی تیار ہوتا ہے، جس کی وجہ سے وہ بلا توجہ کے یا کم سے کم توجہ کے ساتھ واقع ہوسکتے ہیں۔ مگر اس دوسری صورت میں پہلی کی نسبت یہ رہنمائی بہت ہی کم حد تک ہوتی ہے۔

حیوانات کی جبلت ان دونوں صورتوں میں سے کس صورت کے زیادہ

مماثل ہے؟ اس سوال کا جواب دشوار نہیں۔ جس قسم کی ذہنی فعلیت کی کسی حیوانیں استعداد وصلاحیت ہوتی ہے جبلی حرکات اس کو شروع ہی سے عمل میں لانے لگتے ہیں۔ جب حیوان پہلے سے کسی کام میں مشغول ہوتا ہے یہ حرکات جاری نہیں رہتیں کیونکہ یہ یا تو توجہی شعور کو پورے طور پر مشغول کر لیتی ہیں، یا پھر شعور ان سے قطعاً بے تعلق ہوتا ہے۔ دوسرا احتمال بظاہر غیر اغلب معلوم ہوتا ہے۔ اور مزید غور کے بعد اس کا سرے سے مسترد کر دینا ہی حق بجانب معلوم ہوتا ہے۔

اولاً تو اس لئے کہ کسی جبلی فعلیت کے دوران میں (خواہ یہ پہلی دفعہ کیوں نہ واقع ہو رہی ہو) حیوان کا سارا رویہ عمل توجہ کی تمام ظاہری خصوصیات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس میں دیگر مہیجات کو چھوڑ کر آلاتِ حس کا رخ کسی ایک خاص مہیج کی طرف ہوتا ہے، اور شروع سے آخر تک ساری فعلیت پر آئندہ ارتسامات کے لئے انتظار، چوکسی اور تلاش کی حالت طاری رہتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ فعلیت محض اضطراری حرکت سے علانیہ مختلف ہوتی ہے۔ کیونکہ اضطراری فعل مہیج کے عمل سے بالکل اسی طرح واقع ہو جاتا ہے، جیسے کہ بھرا ہوا پستول لبلبی کے دبانے سے چھوٹ جاتا ہے۔ اضطراری حرکت کے لئے پہلے سے کوئی تیاری نہیں ہوتی۔ بلکہ جب تک مناسب مہیج واقع نہیں ہوتا، حیوان بالکل غیر متاثر رہتا ہے۔ بخلاف اس کے مثلاً جب کوئی پرندہ آشیانہ کے لئے تنکے جمع کرتا ہے یا بلی شکار کی تاک میں ہوتی ہے، تو ایسے افعال میں گویا حیوان کی طرف سے ابتدا ہوتی ہے اور وہ آئندہ ارتسامات حاصل کرنے کے لئے پہلے سے تیار ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک پیچیدہ جبلی عمل کے تدریجی اجزا، دیکھنے والے کو، محض الگ الگ غیر مربوط جوابی اعمال معلوم ہونے کے، بجائے (جن میں سے ہر ایک اپنے جداگانہ مہیج سے پیدا ہوتا ہے۔) لازمی طور پر یہ بتلاتے ہیں کہ ان میں ایک طلبی وحدت کام کر رہی ہے، جو ان کو ایک ہی مربوط فعل کے مراتب کی حیثیت سے باہم وابستہ کئے ہوئے ہے۔ مثلاً بلی کسی چڑیا کا شکار کرتی ہے، تو اس کا عمل شروع میں تاک لگانے سے لیکر آخر کار اس کو مار ڈالنے تک ایک ایسی زنجیر معلوم ہوتی ہے، جس کی ہر کڑی تسلسل توجہ سے باہم جوڑی ہوتی ہے، اور یہ تسلسل توجہ گرسنگی یا اشتہا کے غلبہ پر مبنی ہے، جس کی تشفی عمل کو صرف انجام تک پہنچا دینے ہی سے ہو سکتی ہے۔

اس خیال کی مزید تائید جبلت کی ایک اور خصوصیت سے بھی ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ اس میں ہم کو واضح طور پر بقول لائڈ مارگن کے مدتغیر کوشش کے ساتھ ایک ثبات واستقلال" نظر آتا ہے، یعنی جب ایک طریق عمل ناکام رہتا ہے، تو کوشش کی نبئی نئی صورتوں کے ساتھ فعلیت کا برابر اعادہ ہوتا رہتا ہے، یہاں تک کہ بالآخر کامیابی ہوتی ہے مثلاً جب گبریلا ریت پر گوبر کی گولی کو لڑھکاتے ہوئے کسی ایسے گڑھے میں پھنس جاتا ہے جس کے کنارے اس قدر ڈھلوان ہوتے ہیں کہ یہ گولی نیچے سے اوپر کی طرف نہیں جاسکتی۔ تو یہ گڑھے کے ایک کنارے کو ڈھکیل ڈھکیل کر اس کی ڈھلان بہت ہی کم کر دیتا ہے[1]" اس استقلال وثبات کی مثالیں ڈارون کو مکھیوں کے چھتا بنانے کی جبلت میں بھی ملی ہیں۔ "درحقیقت یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے، کہ جس وقت کوئی مشکل آپڑتی ہے۔ مثلاً جب چھتے کے دو حصے ایک ہی زاویہ پر ملاقی ہوتے ہیں تو مکھیاں کس طرح ایک ہی خانہ کو بار بار مختلف طور پر بناتی اور بگاڑتی ہیں، اور بعض اوقات پھر اسی وضع کا خانہ بناتی ہیں جس کو ایک بار غیر تشفی بخش سمجھ کر بگاڑ چکی ہیں[2]" ایک قسم کی بھڑ ہوتی ہے جس کو ایموفیلیا کہتے ہیں، اس کی عادت یہ ہے کہ جب اپنا گھر بنا چکتی ہے تو اس کے سوراخ کو مٹی سے بند کر دیتی ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں اس نوع کے مختلف افراد کا طریق عمل مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً ایک مرتبہ یہ دیکھا گیا، کہ ان میں سے ایک بھڑ اپنے اصلی کام کو ختم کر چکنے کے بعد کسی ایسی شے کی تلاش میں اِدھر اُدھر پھرنے لگی، جو اس کے سوراخ پر ایک تاج سا بنانے کے لئے موزوں ہو۔ پہلے تو اس نے ایک سوکھا پتہ کھینچنے کی کوشش کی، مگر اس کی لمبی ڈنڈی زمین میں اٹک گئی، جس نے عاجز کر دیا۔ اس کو چھوڑ کر، پھر وہ جس درخت کے نیچے کام کر رہی تھی، اس کی شاخ پر لٹک کے اس نے زمین سے ایک اچھی بڑی پتھر کی کنکری اٹھائی، لیکن یہ کوشش اس کی بساط سے زیادہ تھی۔ اس کے بعد اس نے مٹی کی ایک ڈلی کے اٹھانے کی کوشش کی لیکن یہ ایسا معلوم ہوا کہ اس کے مطلب کے مطابق نہ تھی کیونکہ اس کو فوراً ہی اس نے

[1] لائڈ مارگن کی کتاب Anima'l Life and Intelligenee (حیوانی حیات وعقل) صفحہ ۴۵۸ جس کو مائرس نے "برٹش جرنل آف سائکالوجی" میں نقل کیا ہے۔

[2] اصل انواع باب ۸ صفحہ ۲۰۸

چھوڑ دیا، اور ایک دوسرے خشک پتے کو مقام مقصود تک لیجا کر ٹھیک جگہ پر رکھدیا۔
اس قسم کے عمل سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ جبلت محض ایسی خلقی شے کا نام نہیں ہے جسکے ذریعہ سے کوئی خاص مہیج خاص حرکات کا باعث ہوتا ہے۔ بلکہ یہ درحقیقت ایک تشویق یا میلان ہے جس کی تشفی کے لئے کسی ایسی شے کا اس معنی میں کرنا ضروری ہوتا ہے، جو ایک خاص قابل اور اک نتیجہ تک پہنچا سکے۔ چنانچہ اس نتیجہ کے حاصل کرنے کے لئے جو حرکات ضروری ہیں اگر وہ فوراً پیدا ہو جائیں تو کسی اور طریقہ سے کوشش کی تجدید نہیں ہوتی۔ ورنہ پھر جن کو ہم تازہ کوشش کہہ سکتے ہیں وہ کم و بیش جدید تطابق کے ساتھ ظاہر ہوتی ہیں۔ کسی حد تک نئے تطابقات کی نوعیت کا سامان نظام عصبی کی موروثی ساخت سے فراہم ہو سکتا ہے۔ لیکن صرف یہ توجیہ تمام متعلقہ واقعات کے لئے کافی نہیں ہے۔ کیونکہ ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس میں ایسی چیزیں بھی کام کرتی ہیں جس کو تجربۂ ماضی کے دوران میں سیکھا گیا ہے۔

لہذا اب ہم اس آخری نتیجہ تک پہنچ جاتے ہیں، جس کو اگر مذکورۂ بالا باتوں کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے تو، یہ بالکل حق بجانب معلوم ہوتا ہے کہ جبلی فعلیت در اصل عقلی شعور کو مستلزم ہوتی ہے۔ کیونکہ حیوانات کے جبلی عمل سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان میں تجربہ ماضی سے مستفید ہونے کی قابلیت ہے۔ جس کے محض یہی معنی نہیں ہو سکتے کہ بوقت تکرار ان کے طریق عمل میں ترمیم ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس کی نوعقلی تطابق کے مانے بغیر بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ بلکہ اصلی قابل لحاظ شے یہ ہے کہ اس عمل میں جو ترمیم ہوتی ہے وہ ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ یعنی بہ نسبت پہلے کے یہ زیادہ تمیز و مخصوص ہو جاتا ہے، اور چونکہ ائتلاف اس کو ایسی نئی باتوں کی طرف منتقل کرتا رہتا ہے جو اصلاً اس کا باعث نہ ہوئی تھیں اس لئے اس کی تعمیم بھی ہو جاتی ہے۔ جن افعال و حرکات کے ذریعہ سے حیوانات اپنی غذا فراہم کرتے ہیں، ان کا تعین شروع میں تو ان کی موروثی ساخت سے ہوتا ہے۔ لیکن تجربہ سے وہ یہ سیکھ جاتے ہیں، کہ اس کو کن خاص خاص مقامات پر تلاش کرنا چاہئے جس کے بعد وہ صرف انہی مقامات پر تلاش کرتے ہیں جہاں یہ پہلے بہ کثرت مل چکی ہے، اور ایسی جگہوں پر تلاش نہیں کرتے جہاں اس کی جستجو بیکار ثابت ہو چکی ہے۔ نیز اس غذا کے مزہ کا بھی ان کو

بڑی حد تک تجربہ ہی سے امتیاز ہوتا ہے، چنانچہ جو غذا ان کے ذوق کے سبب سے زیادہ موافق ہوتی ہے اس کو ترجیح دینے لگتے ہیں۔ مرغی کا ایسا بچہ جس کو ابھی تجربۂ ماضی سے کوئی سبق نہیں ملا ہے، وہ جبلتہً ہر چھوٹی شے پر چونچ مارتا ہے۔ کونسی شے اس کی غذا ہے اور کونسی نہیں یا کونسی اچھی ہے اور کونسی بری ان باتوں کا امتیاز اس کو صرف آزمایش و تجربہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کا موروثی رجحان محض چونچ مارنا ہے، اور وہ ہر ایسی شے پر جو بہت بڑی نہ ہو چونچ مارتا ہے۔ لیکن تجربہ بہت جلد سکھا دیتا ہے کہ بعض چیزوں پر چونچ مارنا اس کے لئے خوشگوار ہوتا ہے (مثلاً انڈے کی زردی یا کرم کلہ کی کترن یا کیڑے پتنگے) اور بعض پر ناگوار (جیسے شنجرفی کیڑے یا نارنگی کے چھلکے) اس لئے ایک قسم کی چیزوں پر چونچ مارنے کا رجحان قائم ہو جاتا ہے، اور دوسری قسم کی چیزوں کا باطل۔ جب جبلّی رجحان ایسی عادت بن جاتا ہے جس میں تجربہ اپنا کام کرچکا ہے تو یہ منضبط محدود اور معین ہو جاتا ہے۔"

اس طرح جبلّی افعال رفتہ رفتہ زیادہ مخصوص و ممیز ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن تجربہ ایک دوسرے طریق پر بھی عمل کرتا ہے۔ یعنی یہ جبلی اعمال کو نئے حالات تک وسیع کر دیتا ہے، جس کی وجہ سے یہ اعمال ایسی چیزوں کے جواب میں واقع ہونے لگتے ہیں، جو بصورت دیگر ان کو پیدا نہ کرتیں۔ غرض اسطرح ایسے جوابی اعمال اکتساباً وجود میں آجاتے ہیں جن کے لئے کوئی ابتدائی رجحان موجود نہیں ہوتا۔ مثلاً کووں یا دیگر پرندوں کی موروثی ساخت میں کوئی ایسی بات نہیں جو ان کو ہل کے پیچھے پیچھے جانے پر آمادہ کرسکے۔ بلکہ وہ ایسا صرف اس لئے کرنے لگتے ہیں، کہ انھیں تجربہ سے معلوم ہوچکتا ہے، کہ جہاں ہل جاتا ہے وہاں ان کی غذا کثرت سے ملتی ہے۔ علیٰ ہذا ایک ایسا جانور جو انسان کا شکار نہ کرتا ہو یہ معمولی حالات میں کسی آدمی کو دیکھنے یا اسکی آواز سننے سے اپنی غذا کا متوقع یا اس کے لینے پر آمادہ نہیں ہوسکتا۔ لیکن اگر اس کو پکڑ کر باندھ لیا جائے تو یہ بہت ہی جلد نہ صرف اپنی غذا کو بلکہ جو شخص کھلاتا ہے

ہابھاوس کی کتاب "ارتقائے ذہن" Mind ni Evolution صفحہ ۰۷، جو ملخص ہے لائڈ مارگن کی "عادت و جبلت" صفحہ ۰۴ تا ۴۲ کا۔

اس تک کو محض دیکھنے ہی سے مناسب حرکات کرنے لگتا ہے[1]"۔ "جن مچھلیوں کی خوراک حوض میں ڈالی جاتی ہے، جب ان کو کوئی شخص اس حوض کے قریب آتا معلوم ہوتا ہے تو فوراً سطح پر آ کر اس خوراک کو جلد جلد نگلنے کے لئے تیار ہو جاتی ہیں[2]"۔ اس کی بہترین مثال مندرجۂ ذیل ہو سکتی ہے، جو لائڈ مارگن نے دی ہے "ایک مرغابی کا بچہ جس کے لئے ہم نے پھاوڑے سے کچھ کیڑے کھود دیے تھے۔ وہ پاس کھڑا تھا جونہی پہلے پھاوڑے کی مٹی نکلی، یہ اس پر ٹوٹ پڑا اور پھر کلبلانے اور رینگنے والے کیڑے پر چونچ مارنے لگا۔ پھر اس کے بعد یہ ہوتا تھا، کہ جہاں ہم نے پھاوڑا ہاتھ میں لیا کہ وہ دور ہی سے دیکھ کر دوڑتا تھا"۔ اس قسم کی مثالیں بہت ہی کثرت سے ملتی ہیں اور جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو اشیاء، اصلاً جبلی رجحان یا تسویق سے تعلق نہیں رکھتیں، وہ بھی اپنے اکتسابی معنی کے ذریعہ جن کا ائتلاف سے اعادہ ہوتا ہے، اس رجحان کو برانگیختہ کر سکتی ہیں۔

ممکن ہے کہ بادی النظر میں یہ معلوم ہو کہ خالص اضطراری فعل میں بھی کچھ ایسا ہی واقع ہوتا ہے، بعض اشخاص کے لئے گدگدی کی محض تخویف یا ڈراوا بھی وہی اثر رکھتا ہے جو خود گدگدی۔ لیکن مزید تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں ایک اہم فرق ہے۔ جس شخص کو گدگدی کی محض تخویف سے ہنسی آ جاتی ہے اس کا عمل بالکل ویسا ہی ہوتا ہے جیسا کہ اگر اس کو واقعی گدگدایا جاتا، یعنی وہ آئندہ کے واقعی مہیج کے لئے صرف تیاری ہی نہیں کرتا۔ اس کے برعکس مرغابی کا بچہ جب لائڈ مارگن کو ہاتھ میں پھاوڑا لئے دیکھتا تھا تو اسی وقت غیر موجود کیڑوں پر چونچیں نہیں مارنے لگتا تھا۔ بلاشبہ اس کا جبلی رجحان اس سے برانگیختہ ہو جاتا تھا، مگر یہ رجحان اپنے کو ایسی صورت میں ظاہر کرتا تھا جو عقلاً مخصوص حالات کے مطابق تھی۔ یعنی جس کے ہاتھ میں یہ بچہ پھاوڑا دیکھتا اس کی طرف دوڑتا تھا، تاکہ جب کیڑے نظر آئیں، تو ان کو کھانے لگے۔ غرض یہ دوڑنا حصولِ غذا کی پوری فعلیت میں تیاری کا صرف ایک قدم ہوتا تھا۔

---

[1] ہابھاوس صفحہ ۹۶

[2] ہابھاوس صفحہ ۱۴۸

یہاں نظریہ کے متعلق ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ عام طور سے تسلیم کیا جاتا ہے کہ جس حد تک کسی جبلی فعلیت کی تکمیل و ترمیم تجربہ کے زیر اثر ہوتی ہے اُس حد تک یہ عقلی ہو جاتی ہے۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اصلاً یہ غیر عقلی ہی ہوتی ہے۔ اس خیال کے بموجب پہلے عمل میں عقل کو دخل نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف بعد کے اعادہ و تکرار میں ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ مان لیا گیا ہے کہ مستقبل کا کوئی لحاظ یا پیش بینی بغیر سابقہ تجربہ کے نہیں ہو سکتی۔ اس لئے جبلی فعل جب پہلی بار واقع ہوتا ہے تو اس کو بالکل کورانہ اور غیر عاقلانہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ عقل تو اس کی مقتضی ہے کہ غایت مطلوب کا کچھ نہ کچھ وقوف ضرور رہو۔ بخلاف اس کے نتائج کے سابقہ تجربہ کے بعد کم و بیش پیش بینی ممکن ہو جاتی ہے۔ اس حالت میں جب کوئی تشویق یا رجحان اپنے کو عمل میں لاتا ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر بالکلیہ نہیں تو کم از کم کچھ تو یہ سابقہ نتائج ہی کے لئے عمل میں آیا ہے۔

مثلاً ایک کیڑا جو ایسی جگہ انڈے دیتا ہے جہاں یہ ان میں سے کبھی بچے نکلتے ہوئے نہیں دیکھتا تو وہ ایسا یقیناً بے سمجھے بوجھے کرتا ہوگا۔ لیکن جو مرغی دیکھ بھال کر ایک مرتبہ انڈوں سے بچے نکال چکتی ہے، اس کے متعلق یہ کہنا کہ دوبارہ وہ انڈوں پر بالکل کورانہ بغیر سمجھے بوجھے بیٹھی ہوئی ہے ذرا دشوار ہے۔ بلکہ اس صورت میں تو غالباً بچوں کا تصور مرغی کو انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور آمادہ کر دیگا۔ دوسری طرف مثلاً ایسے چوہے کو لو جو ایک مرتبہ چوہے دان سے بچ نکلا ہے، جب اس کو اپنا یہ بچنا یاد آتا ہے، تو کسی ایسی شے میں لگی ہوئی روٹی وغیرہ کے کھانے کی خواہش دب جاتی ہے، جو اس کے ذہن میں چوہے دان کی یاد تازہ کر دیتی ہے۔

لیکن اس نظریہ پر ایک سخت اعتراض یہ پڑتا ہے، کہ ہم کو اس سوال کا کوئی شافی جواب نہیں ملتا ہے کہ جب تجربہ سیکھنے کا عمل واقعی طور پر جاری ہوتا ہے اس وقت کیا ہوتا ہے؟ کیونکہ اس کی رو سے عقل صرف اس وقت وجود میں آتی ہے جبکہ جبلی فعل کا کسی نئے موقع پر اعادہ ہوتا ہے، اور تجربۂ ماضی اس کے عمل تطبیق کا تعین کرتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ دوسرے یا نئے موقع پر حیوان پہلے پہل سبق حاصل نہیں کرتا۔ بلکہ اس موقع پر تو وہ جو کچھ سیکھ چکا ہے اس سے استفادہ شروع کر دیتا

ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ تجربہ سے جو کچھ حاصل ہونا تھا وہ ہو چکا ہے۔ بالفاظِ دیگر سیکھنے کا عمل اسی وقت پورا ہو چکا جبکہ پہلا جبلی فعل واقع ہو رہا تھا۔ اس لئے لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے، کہ اگر تجربہ سے سبق حاصل کرنا خود ہی ایک عقلی عمل ہے، تو جبلی فعلیت جس عقل کو مستلزم ہوتی ہے وہ محض تجربہ سے سیکھنے کے بعد کا اثر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس دعویٰ کا مطلب تو یہ ہوگا کہ عقل پہلے پہل سابقہ عقل کے نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ اب اگر ہم جبلی حرکات کے اولین عمل کی اس مخصوص صورت سے قطع نظر کریں تو اور جو کچھ ہم جانتے ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تجربہ سے سیکھنے کی شرط توجہ اور تسلسل غرض ہے، جو صحیح رجحانات و ائتلافات اور لازماً انتساب معنی وغیرہ کا باعث ہوتی ہے۔ اس لئے غالب قیاس یہی ہے، کہ جبلی افعال میں بھی ایسا ہی ہوتا ہوگا۔

کہا جا سکتا ہے کہ یہ محض تمہارا ایک قیاس ہے، جس کی واقعات سے تحقیق ضروری ہے۔ لیکن اس کے مقابلہ میں جو خیال پیش کیا جاتا ہے، کہ جبلی فعلیت شروع میں لازماً کورانہ ہونی چاہیے، وہ بھی تو اسی قسم کا صرف ایک قیاس ہی ہے جیسا کہ آئندہ چلکر تم کو معلوم ہوگا کہ اس کو بغیر کافی تحقیق کے بدیہی قرار دے لیا گیا ہے جب ہم اس قسم کے قیاسی دلائل کو چھوڑ کر حیوانات کے واقعی عمل کی طرف رجوع کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے ان میں ابتدا ہی سے عقل کا موجود ماننا زیادہ قوی شہادت پر مبنی ہے۔ میں پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ حیوانات ابتدا ہی سے اپنے جبلی افعال میں فی الواقع ایسا طرز اختیار کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سارے عمل کو ایک ہی سلسلۂ واقعات سمجھکر اس کی طرف برابر متوجہ ہیں، اور آئندہ جو کچھ ہوگا اس کو اپنی تیاری میں گویا ابھی سے دیکھ رہے ہیں یعنی ایسا نظر آتا ہے، کہ وہ کسی شے کے منتظر و متلاشی اور پہلے ہی سے آمادہ ہیں۔ نیز ان کی حرکات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جو کچھ کامیابی یا ناکامی ہو رہی ہے، اس کے فرق کو گویا سمجھ رہے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی قابل اور اک نتیجہ حاصل نہیں ہوتا تو پھر کوشش کرتے ہیں اور جس حد تک پہلی کوشش ناکام رہتی ہے اس حد تک عمل میں ردوبدل کر دیتے ہیں۔ یہ تمام خصوصیات پرندوں کے عمل میں پہلی بار گھونسلا بناتے وقت بھی اسی طرح پائی جاتی ہیں جس طرح کہ دوسری بار اور اُن افعال کے دوران میں بھی پائی جاتی ہیں جو کسی حیوان کی

زندگی میں صرف ایک ہی مرتبہ ہوتے ہیں۔

اب ظاہر ہے کہ جبلی عمل کو اصلاً عقلی ہی قرار دیا جاتا اگر لوگوں نے اس امر کو بدیہی نہ فرض کر رکھا ہوتا، کہ عقلی افعال کے لئے یہ ضروری ہے کہ نتائج کا پہلے ہی سے تصور ہو، اور یہ صرف گزشتہ تجربہ ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ لہذا ہم کو دیکھنا ہے کہ اس فرض کی کیا حقیقت ہے۔

۵۔ جبلت کا اندھاپن | کوئی فعل جس حد تک کہ یہ ایسے نتائج کا باعث ہوتا ہے جن کا فاعل قصد نہیں کرتا یا جو پہلے سے ذہن میں نہیں ہوتے، اس کو کورانہ فعل یا حرکت کہتے ہیں۔ ایک معنی کر کے تمام افعال خواہ وہ انسانی ہوں یا حیوانی غیر متوقع نتائج رکھتے ہیں۔ اس لئے ایک حد تک یہ سب کورانہ ہوتے ہیں۔ لیکن بعض نتائج کی پیش بینی سے قاصر رہنا دیگر نتائج کی پیش بینی کے کلیۃً منافی نہیں ہوتا۔ اس لئے جب تک خاص وجوہ نہ موجود ہوں ایک شے میں اندھے پن کو دوسری شے کے لئے شہادت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہم کو یہ فرض نہ کر لینا چاہئے کہ چونکہ گھونسلا بناتے وقت انڈوں کا دینا اور آئندہ نسل کی پرورش کرنا پرندوں کے پیش نظر نہیں ہوتا، اس لئے وہ سرے سے کوئی مقصد ہی نہیں رکھتے۔ ممکن ہے کوئی قریبی غایت ان کے پیش نظر رہتی ہو، اگرچہ نسبتہً ان بعید نتائج سے لاعلم اور اندھے ہوں، جو دیکھنے والے کو ان کے افعال کی غایات معلوم ہوتے ہیں۔

یہاں ہم کو جس خاص سوال سے بحث ہے، وہ یہ ہے کہ کیا حیوانات اس قسم کی قریبی غایات کو بھی پیش نظر رکھ سکتے ہیں۔ جن کے حاصل کا کہ انکو اپنے کسی سابقہ عمل سے تجربہ نہ ہو لیا ہو؟ سب سے پہلے تو یہ امر ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ جبلی فعل کے اولیں وقوع پر بھی تجربہ سابق کا اثر یک قلم مفقود نہیں ہوتا۔ بقول ڈاکٹر تارس کہ "مجھے تو اس امر کا یقین ہے مرغی کے بچہ کو پہلی مرتبہ چونچ مارتے وقت اور ربط کے بچہ کو پہلے پہل تیرتے وقت، اپنے اُس طریق عمل کا خفیف سا شعور ضرور ہوتا ہے جس کو وہ عنقریب اختیار کرنے والا ہے، گو اس میں شک نہیں کہ یہ شعور بہت ہی خفیف و مبہم ہوتا ہے۔ اس یقین کی وجہ یہ ہے کہ کسی عضوی مخلوق سے کبھی کوئی ایسی نئی حرکت سرزد نہیں ہو سکتی جس میں کچھ ایسی حرکات

شامل نہ ہوں جو پہلے اس سے ظاہر ہو چکی ہیں۔ مثلاً مرغی کا بچہ جب پہلی مرتبہ چونچ مارنے کی کوشش کرتا ہے، تو اس کے جن عضلات کا اس وقت عمل ضروری ہوتا ہے ان میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں جو پہلے مڑ چکے ہونگے۔ لہذا اس کو پہلے پہل چونچ مارتے وقت جو احساس فعلیت ہوتا ہے وہ بالکلیہ نیا نہیں ہوتا۔ یہ فعلیت اسی طرح گزشتہ تجربات سے تعلق رکھتی ہے جسطرح ہمارا ہر تجربہ سابق تجربات سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نتائج کا نہایت ہی مبہم وقوف، جس کا سابقہ احساساتِ فعلیت کے ساتھ ائتلاف ہوتا ہے، مرغی کے بچہ کے ذہن میں چونچ مارنے سے قبل اس کے نتیجہ کا ایک موہوم سا وقوف پیدا کر دیتا ہے۔

جبلّی فعل کے اوّلیں عمل میں گزشتہ تجربہ کا جو ممکن اثر ہو سکتا ہے، اس کے متعلق ڈاکٹر مارٹس نے جو دعوی کیا ہے، وہ بہت زیادہ نہیں بلکہ بہت کم معلوم ہوتا ہے۔ بلاشبہ بہت سی صورتوں میں نتائج کا نہایت ہی موہوم وقوف ہوگا۔ مگر بعض حالتوں میں بہت ہی واضح بلکہ بالکل ہی واضح ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایک چڑیا پہلے پہل شکرے کو دیکھکر بھاگنے اور چھپنے کی جو حرکات کرتی ہے، یہ ایسی ہو سکتی ہیں جن کو یہ اکثر کر چکی ہے اور اس لئے ان کے محسوس نتائج کا اس کو پورا اندازہ ہوگا۔ بایں ہمہ شکرے کے اول مرتبہ نظر آنے پر جو مخصوص حرکات سرزد ہوتی ہیں، وہ بعینہ تجربہ ماضی پر مبنی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا عمل خلقی طور پر ہوتا ہے۔ لہذا اس معنی کر کے یہ جبلت کا اولیں اظہار ہے۔ کیونکہ اس خاص طرز عمل کا اس خاص موقع پر ظہور اس وجہ سے نہیں ہوا ہے کہ گزشتہ زمانہ میں بعینہ ایسے ہی مواقع پر ایسی ہی حرکات ہوتی رہی ہیں۔ اس لئے اس کی جبلی نوعیت اس قسم کی حرکات کے سابقہ وقوع کے تابع نہیں، کیونکہ گزشتہ زمانہ میں اس قسم کی جو حرکات ہوئیں وہ شکرے کی عدم موجودگی کی صورتیں تھیں۔ نیز اس سوال سے بھی یہاں کوئی تعلق نہیں، کہ خود ان حرکات کے کرنے کی قابلیت کس حد تک جبلی یا اکتسابی ہے۔

جن حالات میں کہ تنہا رہنے والی بھڑیں اپنے گھروں کا سوراخ آخری طور پر بند کر لیتی ہیں، وہ بھی زیادہ تر اسی نوعیت کے معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ انکو گزشتہ زمانہ میں اس قسم کا تجربہ غالباً ہو چکتا ہے کہ سوراخ کو بند کرنے کے لئے کس قسم کے

طرزِ عمل کی ضرورت ہوتی ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ اس کو بند کرنا یہ جانتی ہیں۔ باقی جس شے کی ایک خاص جبلت کے ذریعہ سے توجیہ کرنی پڑتی ہے، وہ یہ ہے کہ اس نوع کی بھڑیں خاص حالات کے اندر ہمیشہ اس سوراخ کو بند کر دیا کرتی ہیں، اور ان کا یہ فعل بعینہ اسی طرح کے گزشتہ تجربہ کے تابع نہیں ہوتا۔

بس معلوم ہوا، کہ بجز بالکل ہی ابتدائی جبلی افعال کے باقی سب میں گزشتہ تجربہ کا ایک جز ضرور شریک عمل ہوتا ہے۔ اور بعض صورتوں میں تو یہ جز بہت ہی اہم ہوتا ہے، جس سے قریبی نتائج کی بالکل واضح طور پر پیش بینی ہوسکتی ہے۔ لیکن بایں ہمہ تمام واقعات متعلقہ کی اس سے پوری توجیہ نہیں ہوتی۔ اگر عقل کو تمام تر نتائج کے سابقہ تجربات ہی پر مبنی قرار دیا جائے تو پھر ہر حال میں عقل کی مقدار سابقہ تیاری کی اضافی مقدار کے متناسب ہونی چاہیئے لیکن ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ پرندوں سے گھونسلا بنانے میں انتخابی توجہ، تسلسل توجہ اور کوششوں میں (تغیر کے ساتھ) جس استقلال کا اظہار ہوتا ہے، اس کی نتائج کے سابقہ تجربہ سے توجیہ نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ اس عمل میں اس کا نہایت ہی معمولی حصہ شریک ہوتا ہے، باقی دلچسپی اور توجہ جس شے سے متعلق ہوتی ہے وہ خاص خاص حرکات اور ان کے تعلقات و تطابقات کا ایک مکمل نظام ہوتا ہے، نہ کہ اس نظام کے محض ایسے اجزا جو پہلے الگ الگ یا دیگر لواحق کے ساتھ واقع ہوچکے ہوں۔ علاوہ ازیں ڈاکٹر ماٹرس کا جو مفروضہ ہے اُسی سے بذات خود ہماری اصلی مشکل حل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر عقل تمام تر سابقہ تجربات کی بنا پہ وجود میں آتی ہے، تو ہمارے پاس ان ابتدائی اعمال کی کوئی تشفی بخش توجیہ نہیں ہے جن سے کہ کوئی سبق بالکل پہلے پہل حاصل ہوتا ہے۔

لہٰذا مجبوراً ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ جبلی افعال اس طرح کی عقلی نوعیت رکھتے ہیں جس کی توجیہ محض سابقہ تجربہ سے نہیں ہوسکتی۔ لیکن ایسا ہونا کیونکر ممکن ہے؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ہم کو اس عقل کے کم و کیف کا تعین کرنا چاہیئے جس کو زیر بحث صورت حالات تسلیم کر لینے پر مجبور کرتی ہے۔ یہ مان لینا کافی معلوم ہوتا کہ (۱) انتخابی و انتظاری توجہ پیچیدہ و تغیر پذیر حسی مجموعوں کے ذریعہ سے حرکی فعلیت کو ممکن کر دیتی ہے (۲)، اور اضافی کامیابی و ناکامی کی تمیز سے تغیر سعی کے ساتھ استقلال کا باعث ہوتی ہے